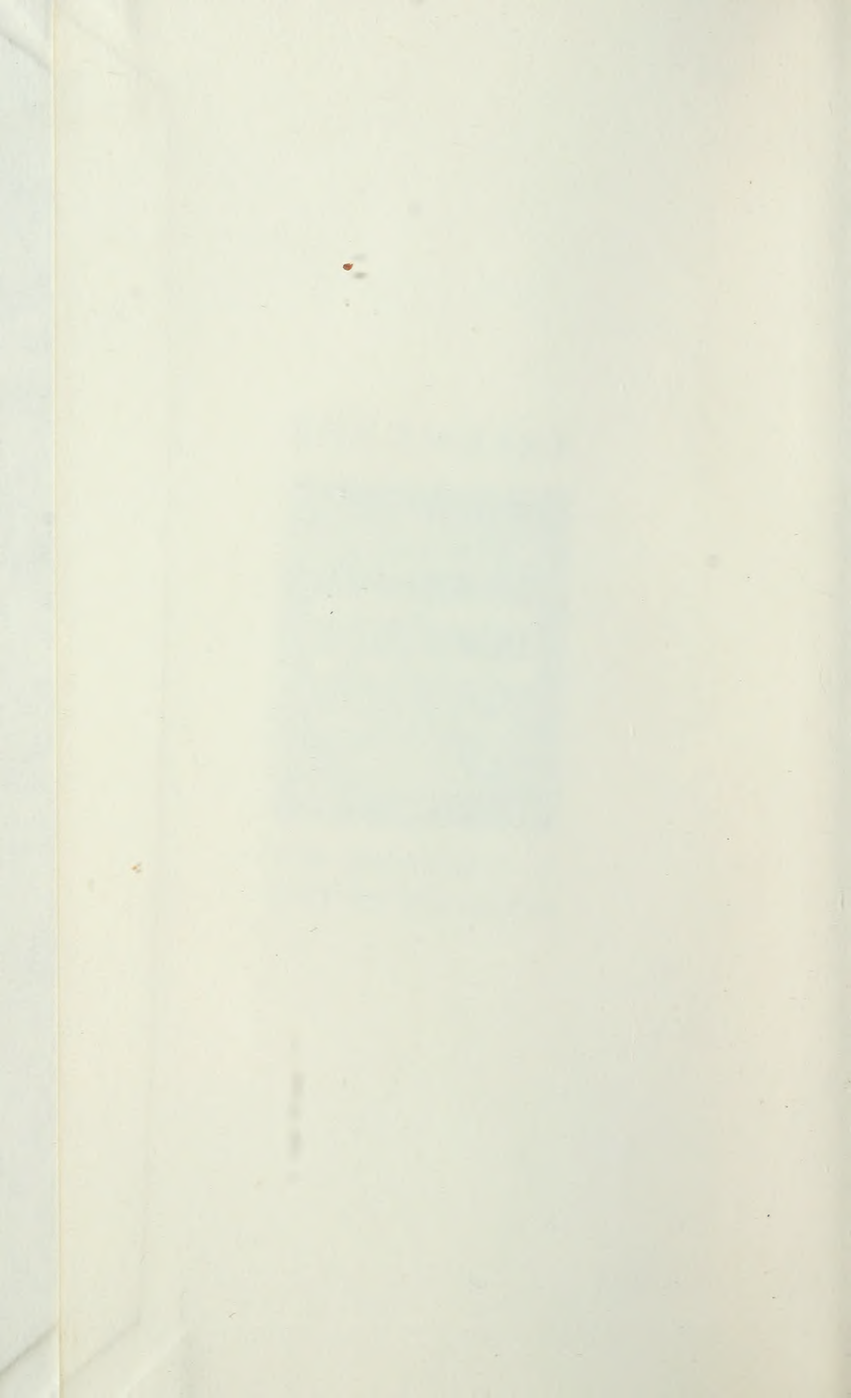
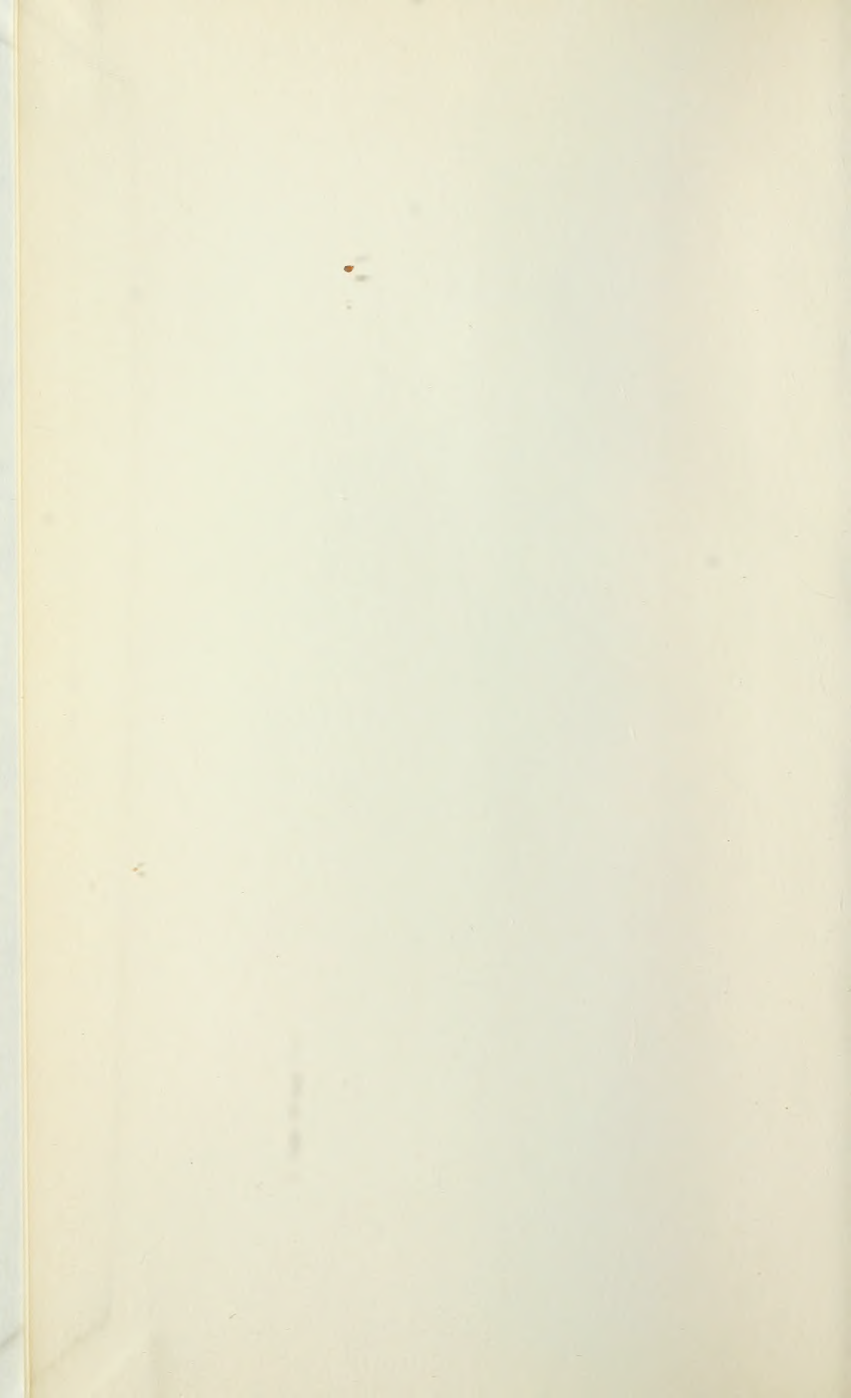






Synthesis

Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe

Band III

Das Bewusstsein

von

Dr. Johannes Rehmke

Heidelberg 1910
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Das Bewusstsein

Von

Dr. Johannes Rehmke
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Greifswald



Heidelberg 1910
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 373.

Der Friedrich-Wihelms-Universität in Berlin

zu ihrer Hundertjahrfeier

von ihrem ehemaligen Privatdozenten

Johannes Rehmke.



Seit kaum zwei Jahrhunderten hat unsere Sprache das Wort „Bewußtsein“ aufzuweisen. Einem wissenschaftlichen Bedürfnis verdankt es sein Dasein. Erst zwei Jahrhunderte ist es alt und gerade so alt, wie die deutsche Sprache auch ein anerkannter Träger wissenschaftlichen Verkehrs gewesen ist.

Wir sind darum auch in der Lage, denjenigen zu nennen, der dieses Wort dem deutschen Sprachschatze geschenkt hat: es ist der Philosoph Christian Wolff, der es zuerst gebraucht in seiner 1719 erschienenen Metaphysik „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“ und zwar in jenen beiden „Kapiteln“ (3 und 5), die „von der Seele überhaupt“ und „von dem Wesen der Seele und des Geistes“ handeln.

Die einzelnen Stellen seien aus diesen Kapiteln angeführt:

„Das erste, so wir von unserer Seele wahrnehmen, wenn wir auf sie acht haben, ist, daß wir uns vieler Dinge als außer uns bewußt sind; indem dieses geschieht, sagen wir, daß wir gedenken [1]) und nennen demnach die Gedanken Veränderungen der Seele, deren sie sich bewußt ist, hingegen, wenn wir

[1]) „Gedenken“ = „Denken“ im Sinne des Cartesianischen „cogitare“; vgl. Hagedorn, Od. u. Lied 50: „Glaubt mir, ich bin! Ja, ja! Warum? Weil ich gedenke!“

uns nichts bewußt sind, als z. B. im Schlafe oder auch wohl zuweilen im Wachen es davorhalten, pflegen wir zu sagen, daß wir nicht gedenken. Solchergestalt setzen wir das Bewußtsein als Merkmal, daraus wir erkennen, daß wir gedenken und also bringt es die Gewohnheit zu reden mit sich, daß von einem Gedanken das Bewußtsein nicht abgesondert werden kann" (I, c. 3, § 194 f.).

„Weil ich aber bei mir weiter nichts als das Bewußtsein finde, das ist, meine Gedanken, so rechne ich weiter nichts zu mir als das Gedenken und was demnach zu diesem gehöret, das sehe ich an als in mir. Und daher ist es kommen, daß die Cartesianer vermeinen, das Bewußtsein mache das ganze Wesen der Seele aus" (I, c. 3, § 197).

„Hieraus erhellet, daß wir hauptsächlich die Empfindung auf das Bewußtsein[1]) ziehen, welches unstreitig unter die Gedanken gehöret" (I, c. 3, § 222).

„Die völlige Dunkelheit der Gedanken hebt das Bewußtsein auf" (I, c. 5, § 731).

„Die Klarheit und Deutlichkeit der Gedanken gründet das Bewußtsein" (I, c. 5, § 732).

„Es ist klar, daß zu dem Bewußtsein das Überdenken erfordert wird; dieses Überdenken aber fordert, daß man nicht allein behalten könne, was man denkt, sondern auch wisse, daß man den Gedanken schon vorher gehabt und demnach mit einem Gedächtnis begabt sei: solchergestalt wird also zum Bewußt-

---

[1]) Es ist interessant, zu bemerken, daß Wolff in den ersten Malen, wenn er die fragliche neue Redewendung gebraucht, „Bewußt" und „sein" getrennt schreibt, und erst, nachdem er sich gleichsam etwas eingewöhnt hat, zieht er „Bewußt" und „sein" in ein Wort „Bewußtsein" zusammen und bleibt dann auch bei dieser Schreibweise.

sein auch ein Gedächtnis erfordert" (I, c. 5, § 733 f.).

„Nun begreifen wir, wie es eigentlich zugeht, daß wir uns bewußt sind, das heißt, daß wir wissen, was wir gedenken oder warum unsere Gedanken ein Bewußtsein mit sich bringen. Und also bringet das Gedächtnis und Überdenken das Bewußtsein hervor" (I, c. 5, § 735).

„Derowegen die Seele, da die Dunkelheit der Empfindungen das Bewußtsein aufhebet, im Schlafe sich nichts bewußt sein kann und daher denket sie, eigentlich zu reden, nicht, ob sie gleich empfindet" (I, c. 5, § 796).

„Ich weiß wohl, daß einige sagen, die Seele denke auch im Schlafe, allein sie verstehen alsdann durch den Gedanken nur eine bloße Empfindung ohne Bewußtsein, und also sind sie von uns nur in Worten unterschieden. Weil wir aber insgemein alle zu den Gedanken das Bewußtsein erfordern, so bin ich auch lieber, um Irrtum zu vermeiden, bei der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes geblieben. Unterdessen bleiben wir doch von den Cartesianern und dem gemeinen Manne hierinnen unterschieden, daß, wenn wir sagen, die Seele denke im Schlafe nicht, wir doch deswegen dunkle und undeutliche Empfindungen zulassen, dergleichen von jenen nicht geschiehet" (I, c. 5, § 797).

„Der Grad des Bewußtseins richtet sich nach dem Grade der Klarheit" (I, c. 5, § 802).

Übersehen wir diese Sätze, um aus ihnen den Sinn, den Christian Wolff mit dem von ihm gebildeten Worte „Bewußtsein" verknüpft, festzustellen, so weist die Bemerkung, „die Gewohnheit bringe es mit sich zu reden, daß von einem Gedanken das Bewußtsein nicht abgesondert werden kann", mit Sicherheit darauf hin,

daß das Wort „Bewußtsein“ das von Cartesius gebrauchte lateinische Wort „conscientia“ wiedergeben soll, denn mit dem Worte „Gewohnheit“ bezieht sich offenbar Wolff auf die zu seiner Zeit so weit verbreitete Cartesianische Philosophie, die ja „von dem Gedanken das Bewußtsein nicht abgesondert“ sein ließ.

Fragen wir darum, welche Bedeutung Cartesius dem Worte „conscientia“, das ihm freilich nur sehr selten aus der Feder geflossen ist, gibt, so seien auch die einschlägigen Stellen aus seinen Schriften zunächst angeführt:

„Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est, atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic, quod cogitare; nam si dicam, ego video vel ego ambulo et hoc intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, conclusio est plane certa“ (Principia Philos. I, 9).

„Nullius meae actionis omnino certus sum, praeterquam solius cogitationis; nec licet inferre, exempli causa, ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de qua sola haec illatio est certa, non de motu corporis“ (Responsiones Quintae I).

„Sunt autem quidam actus, quos vocamus corporeos, ut magnitudo, figura etc., qui omnes conveniunt sub una communi ratione extensionis, sunt deinde alii actus, quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis sive perceptionis sive conscientiae conveniunt“ (Responsiones Septimae § 8).

Die Gleichstellung der Worte cogitatio, perceptio und conscientia zeigt, wenn wir uns zugleich daran

erinnern, daß nach Cartesius die menschliche Seele immer „denkt" (cogitat), zweifellos, daß „Bewußtsein" d. i. conscientia bei Cartesius, wie es Christian Wolff ausdrückt, „das ganze Wesen der Seele ausmacht", so daß nach ihm die Seele nichts, was „in ihr geschieht", aufweist, dessen sie sich nicht bewußt ist.

„Conscientia" sagt in der Tat bei Cartesius für die Seele so viel wie „sich bewußt sein"; das Wort hat also bei ihm den bekannten überlieferten Sinn, wie wir ihn bei den lateinischen Schriftstellern zu finden gewohnt sind, es bedeutet nicht nur, daß die Seele etwas weiß, sondern zugleich, daß sie von diesem „etwas Wissen" oder von sich als „etwas Wissendem" weiß.

Diese Bedeutung des Wortes „conscientia" — sich einer Sache bewußt sein (s. oben „nobis consciis" bei Cartesius), läßt auch ohne weiteres die übliche besondere Verwendung von „conscientia" als Ausdruck dessen, was wir das Gewissen nennen, verstehen.

Cartesius freilich hält dafür, daß conscientia „alles, was in der Seele geschieht" ohne Ausnahme umfasse und geht damit immerhin schon über den bisherigen Gebrauch des Wortes hinaus. „Conscientia" im Sinne von „sich bewußt sein" trifft nach ihm für die Seele schlechtweg zu; das Wissen von sich als Wissendem soll jedem etwas Wissenden ohne weiteres auch eigen sein, oder, um bekannte Kantische Worte zu gebrauchen, es soll „das ‚Ich denke' alle meine Vorstellungen begleiten". Niemals und bei nichts, das „in der Seele geschieht", ist diese nach Cartesius „ohne Bewußtsein", d. h. niemals ist sie sich dessen, was überhaupt „in ihr" ist, nicht bewußt. Man beachte diese „reflexive" Bedeutung des Wortes „Bewußtsein" (conscientia) bei Cartesius.

Wenn nun auch Wolff mit der allumfassenden

Weise, in der das Wort „conscientia“ sich bei Cartesius auf das Seelische legt, keineswegs einverstanden ist, so gilt ihm doch das neue Wort „Bewußtsein“ als getreue Wiedergabe jenes lateinischen Wortes und bedeutet für ihn dasselbe, wie jenes für Cartesius und die vorangegangenen lateinischen Zeiten, in deren gegenüber der Cartesianischen Deutung eingeschränktere Anwendung dieses Wortes er wieder einlenkt.

Wolff folgt hierin eben seinem Meister Leibniz, der in derselben Weise, wie Cartesius, zwar den Sinn des Wortes „conscience“ verstanden, aber freilich doch nur in eingeschränktem Maße verwendet wissen will.

Auch Leibniz bedient sich des Wortes „conscience“ nur selten, er gebraucht an dessen Stelle mit Vorliebe das Wort „Apperception“; für ihn gilt eben die Formel „Apperception = Conscience“. Da nun aber selbstverständlich „apperception“ und „perception“ nicht denselben Sinn für ihn haben, so rückt er von Cartesius und dessen Formel „Perceptio = Conscientia“ deutlich ab:

„Il est bon de faire distinction entre la Perception, qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes et l'Apperception, qui est la Conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, et c'est faute de cette distinction, que les Cartésiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions, dont on ne s'apperçoit pas comme le peuple compte pour rien les corps insensibles“ (Gerhardt: Leibniz' Philosoph. Schriften VI, S. 600).

Mit allem Nachdruck betont Leibniz, daß vieles „in der Seele geschieht“, ohne daß es, um mit Cartesius zu reden, der conscientia unterstehe, oder, wie Leibniz es ausdrückt „apperzipiert“ sei oder, wie Wolff sagt, „Bewußtsein erfordere“. „C'est une grande erreur de croire, qu'il n'y a aucune perception dans l'âme,

que celles, dont elle s'apperçoit" (Gerhardt a. a. O. V, S. 106); nous ne sommes jamais sans perceptions, mais il est nécessaire que nous soyons souvent sans l'apperceptions" (Gerhardt a. a. O. V, S. 148).

Sowohl „perception" als auch „apperception" bedeuten für Leibniz eine „action" d. i. eine Tätigkeit der Seele, und beide sind ein „représenter", beide betreffen auch einen „inneren Zustand" (état intérieur) der Seele, in dem sie idées d. h. „objets internes" aufzuweisen hat. „Représenter" ist eine „Tätigkeit" der Seele, und in dieser Tätigkeit geht ihr ganzes Wesen auf, ohne diese Tätigkeit gibt es keine Seele, gibt es überhaupt keine Monade.

Wir dürfen nicht übersehen, daß perception sowie apperception nur ein verschiedenes „représenter" bezeichnen und daß nach Leibniz représenter in alle Wege eine Tätigkeit und zwar eben die Tätigkeit der Seele bedeutet. Wenn man freilich nur an das Wort „représenter" sich halten wollte, so könnte vielleicht jemand, verführt durch Leibnizens Behauptung von den „objets internes", auf die Meinung verfallen, Leibniz halte, wenn er die Monade als „représentant les choses externes" ausgibt, dafür, die Monade stelle die „äußeren Dinge" vor, wie z. B. ein Gemälde einen Wald „vorstellt" (représente). Indessen wird er von dieser irrigen Meinung schon durch die Überlegung abgebracht werden, daß doch ein solches „vorstellen" (représenter) nur von den objets internes, nicht aber von der Seele, in der sich diese befinden sollen, gelten könnte, und Leibniz spricht doch nicht von jenen, sondern eben von der Seele als „vorstellender" (représentant). Aber die Deutung des représenter (vorstellen) in jenem Sinne („das Gemälde stellt einen Wald vor") ist ja auch sonst ausgeschlossen, sobald man sich nur darauf besinnt, daß représenter (vor-

stellen) bei Leibniz doch die Tätigkeit der Seele (Monade) als Kraftwesen zum Ausdruck bringen soll.

Halten wir nun die beiden „Tätigkeiten (actions)“, die Leibniz als perception und apperception unterscheidet, gegeneinander, so finden wir, daß in der zweiten immer die erste gleichsam mit enthalten ist; keine apperception ohne perception, oder anders ausgedrückt, apperception ist die verstärkte perception. Und so kann es geschehen, daß in einem Falle die perception einer „idée“ der apperception derselben vorhergeht, in einem anderen Falle ohne weiteres die apperception der idée sich zeigt und in einem dritten Falle der perception der idée überhaupt keine apperception derselben folgt.

Ist aber nur irgendwie die Seele, gleichviel ob „perzipierend“ oder „apperzipierend“, tätig — und tätig soll sie als Monade oder Kraftwesen immer sein — so hat sie auch immer „idées“, will sagen, objets internes als „Bilder“ (images) der objets externes in sich aufzuweisen. Kraft ihrer Tätigkeit (représenter), erklärt Leibniz, hat die Seele ein Bild der Welt d. i. eine idée, die „bildlich“ die Welt „vorstellt“, wie das Gemälde einen Wald.

Übersetzt man, wie es nahe liegt, das Wort „idée“ („objet interne“), da es die Welt „vorstellen“ d. h. bildlich darstellen oder „wiedergeben“ soll, mit dem Wort „Vorstellung“, so daß „Vorstellung“ soviel wie „Bild in der Seele“ bedeutet, und übersetzt man ferner das Wort „représenter“, das als perceptio wie als apperceptio die „Tätigkeit“ bedeutet, in der die Seele diese „Vorstellungen“ (objets internes, Bilder) hat, mit dem Worte „vorstellen“, so tritt leicht schlimme Verwirrung ein, wenn man außer acht läßt, daß der Sinn jenes Wortes „Vorstellung“ und dieses Wortes „vorstellen“ nicht aus ein und derselben Quelle fließen.

In dem ersten Fall sagt „Vorstellen“, von dem jenes Wort „Vorstellung“ sich herleitet, soviel wie „Bildsein“ und wird demgemäß das „objet interne“ nun „Vorstellung“ genannt, so ist es eben als das die Welt „Vorstellende“ d. i. als das „Bild der Welt in der Seele“ bezeichnet; hier ist unter „Vorstellen“ also nicht etwa ein „Tätigsein“ verstanden. Im zweiten Fall aber bedeutet „Vorstellen“ (représenter) nicht das „Bildsein“, sondern ein Tätigsein, auf Grund dessen die Seele eben ein „Bild der Welt in sich“ hat. Die Verwirrung, die infolge dieses Doppelsinnes des Wortes „Vorstellen (représenter)“ geschaffen ist, wird auch nicht dadurch aufgehoben und der Doppelsinn nicht beseitigt, wenn man erklärte, das Wort „Vorstellung“ solle das „objet interne“ nicht als „Bild“, sondern nur als in der Tätigkeit der Seele begründetes „objet“ kennzeichnen, denn die andere Deutung von Vorstellung = Bild würde sich trotzdem nicht fernhalten lassen.

Ich will dabei immerhin zugeben, daß sich dieser zwiefache Sinn des Wortes „Vorstellung“ auf das „objet interne“ widerspruchslos anwenden lasse; die Gefahr aber liegt doch stets vor, daß man sich nicht stets den Doppelsinn vor Augen hält und somit, wenn man von einer „Vorstellung“ im Sinne des „Vorstellenden“ als eines „Bildes“ redet, vergißt, daß diese „Vorstellung“ = „Bild in der Seele“ nur möglich sei, weil sie „Vorstellung“ = etwas in der Tätigkeit „Vorstellen“ der Seele Gegründetes ist.

Wir kommen auf diesen Doppelsinn von „Vorstellen“ noch wieder zurück. Leibniz selbst kennt ihn nicht; ihm heißt représenter ausschließlich das Tätigsein der Monade und nicht auch das „Bildsein“ des „objet interne“.

Perception und Apperception bezeichnen ihm verschiedenes Vorstellen, verschieden aber nur durch die

Stärke. Wir haben hier nun nicht die Frage zu erörtern, wodurch die jedesmalige Stärke der Vorstellenstätigkeit nach Leibniz bedingt sei, sondern nur festzustellen, daß die Stärke verschieden und die Apperzeption an Stärke der bloßen Perzeption überlegen sein soll. In diesem Sinne spricht Leibniz denn von der „petit perception“ im Gegensatz zur „apperception“. Es möchte nicht abwegig sein, wenn wir die apperception als „grande perception“ bezeichneten. In der Tat scheint mir der Leibnizschen Auffassung nicht Gewalt angetan zu sein, wenn die Tätigkeit der Seele schlechtweg als „perception“ und die zwei besonderen Tätigkeiten der Seele dann petite und grande perception genannt würden, denn darauf kommt es doch hinaus, wenn Leibniz, wie er schreibt, unterscheiden möchte „entre perception et entre s'appercevoir“; „nous avons des petites perceptions nous mêmes dont nous ne nous appercevons point dans notre présente état. La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous appercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous appercevons, et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne prenons point garde, devient apperceptible par une petite addition ou augmentation. Car si ce qui précède ne faisait rien sur l'âme, cette petite addition n'y fairait rien encore et le tant ne ferait rien non plus“ (Gerhardt a. a. O. V, 121 f.). „C'est qu'il faut considérer que nous pensons à quantité des choses à la fois, mais nous ne prenons garde à tout, il faudroit penser avec attention à une infinité de chose en même temps, que nous sentons toutes et qui font impression sur nos sens. Je dis bien plus: il reste quelque chose de toutes nos pensées et aucune n'en saurait jamais être effacée entièrement. Or quand

nous dormons sans songe et quand nous sommes étourdis par quelque coup, chûte, symptome ou autre accident, il s'en forme en nous une infinité de petits sentiment confus" (Gerhardt a. a. O. V, S. 103). „Je tiens même qu'il se passe quelque chose dans l'âme qui répond à la circulation du sang et à tous les mouvements internes des viscères, dont on ne s'apperçoit pourtant point, tout comme ceux, qui habitent auprès d'un moulin à eau ne s'apperçoivent point du bruit qu'il fait" (Gerhardt a. a. O. V, S. 106).

Leibniz nennt die Tätigkeit der Seele schlechtweg auch „penser"; er versichert, daß er einerlei Meinung sei mit den Cartesianern „en ce qu'ils disent que l'âme pense toujours" (Gerhardt a. a. O. S. 103). Wir können also für Leibniz die Gleichung aufstellen: représenter = perception = penser. Den Gegensatz ferner „petite perception — apperception" drückt er auch aus „perception insensible — perception remarquable oder notable" (Gerhardt a. a. O. V, S. 48 f., 103, 105).

Leibniz weist zum ersten Male auf die Tatsache hin, die Wundt in dem treffenden Bilde von dem im Blickpunkt und dem im übrigen Blickfelde der Seele Liegenden zeichnet, oder die wir das Bemerken und das Wahrnehmen schlechtweg nennen.

Während das, was er mit perception remarquable (notable) meint, ohne weiteres klar ist, mag manchem das Wort „perception insensible" dunkel und wohl gar ein Widerspruch sein. Leibniz stellt die perceptions insensibles in Parallele mit den corpuscules insensibles der Physik und erklärt: il est également déraisonnable de rejetter les uns et les autres sous prétexte qu'elles sont hors de la portée de nos sens" (Gerhardt a. a. O. V, S. 49). Wenn er eine perception demnach insensible nennt, so will er nicht sagen, daß man überhaupt

nicht von ihr wissen könne, sondern sie soll nur gekennzeichnet werden als eine, die wir nicht mit dem „inneren Sinn“ erfassen können, gleicherweise wie auch die corpuscules insensibles der Physik mit dem „äußeren Sinn“ nicht wahrnehmbar sind.

Wer das Wort Leibnizens „perception insensible“ mit „unbewußtes Vorstellen“ übersetzt, wäre nur dann auf richtigem Wege, wenn ihm das Wort „unbewußt“ hier gleichbedeutend mit „unbemerkt“ wäre. Ich mache aber schon bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam, wie wichtig es angesichts des buntschillernden Wortes „unbewußt“ ist, in jedem einzelnen Falle seiner Verwendung nach seiner besonderen Bedeutung zu fragen und sich deren zu vergewissern.

Wir sagten, Leibnizens petite perception und seine apperception unterscheiden sich durch ihre Stärke. Daß sich dann die Verschiedenheit solcher Seelentätigkeit auch an dem objet interne, das in dieser Tätigkeit gegründet sein soll, also an der „Vorstellung“ feststellen lassen müsse, ist von vornherein anzunehmen.

Leibniz drückt diesen Unterschied so aus, daß die Vorstellung der petite perception „dunkel“, die der apperception dagegen „klar“ sei. Der in diesem Bilde „dunkel — klar“ dargestellte Unterschied der „Vorstellung“ bestätigt zunächst unsere Behauptung, daß für Leibniz „petite perception“ und „apperception“ in der Tat Tätigkeiten der Seele bedeuten, die nur dem Stärkegrade nach verschieden sind; eben deshalb nur konnte Leibniz das Bild „dunkel — klar“ zur Bezeichnung des Unterschiedes, den die Vorstellungen der petite perception und die der apperception gegeneinander zeigen, für zutreffend erachten.

Die Worte „dunkel“ und „klar“ zur Kennzeichnung von „Vorstellungen in der Seele“, sind hergenommen, wie Leibniz und Wolff sowie auch schon Cartesius aus-

drücklich bemerken, vom „Gesicht". Wir s e h e n ein Ding „dunkel" oder wir sehen ein Ding „klar", und in beiden Fällen sehen wir etwas und nicht etwa in dem ersten Falle nichts; das dunkle Ding ist jedoch kaum unterschieden von seiner Umgebung, während das klare sich von dieser scharf abhebt. Diesen Gegensatz überträgt nun Leibniz auf seine „Vorstellungen in der Seele", was sich ihm um so ungezwungener einstellt, als er, wie es ja überhaupt zu geschehen pflegt, zu solchen „Vorstellungen" sich hält, die nach seiner Auffassung „Bilder" von „objets externes" d. i. von Dingen sind, denn hier scheint kaum noch von „bildlichem", sondern vielmehr von sachlich treffendem Ausdruck „dunkle und klare Vorstellung" zu reden zu sein. Wie dem indessen auch sei, auf alle Fälle steht eben durch die Unterscheidung der Vorstellungen als „klare" und „dunkle" fest, daß nach Leibniz das besondere Vorstellen der Seele als petite perception und als apperception n u r d e m G r a d e n a c h verschieden ist, und daß darum die Vorstellung, die Leibniz als „dunkle" bezeichnet, nicht etwa nichts, sondern etwas in der Seele und, gleich der „klaren" Vorstellung, in der eben nur dem Stärkegrade nach verschiedenen Tätigkeit der Seele gegründet sein soll.

Die Unterscheidung „klare und dunkle Vorstellung" erhält für Leibniz aber noch größere Bedeutung, wenn „Vorstellung" nicht im Sinne des „Vorgestellten", sondern in jenem anderen Sinne als „vorstellendes" d. i. als „Bild von etwas" gefaßt wird. Wir erinnern uns dabei der Leibnizschen Bezeichnung der Seele als eines S p i e g e l s der Welt und verstehen nun recht die Unterscheidung „dunkle und klare Vorstellungen in der Seele" als „Bildern der Welt" — ein Unterschied, der durch die Beschaffenheit des „Spiegels", das will sagen, durch die verschiedengradige Tätigkeit (Vor-

stellen) der Seele bedingt ist. So gibt es denn, je nach der Stärke der Tätigkeit, „verschwommene und dunkle“ oder „deutliche und klare Bilder in der Seele“. Auch diese Betrachtung kommt darauf hinaus, daß Dunkelheit und Klarheit der „Vorstellung in der Seele“ nur Gradunterschiede dieser Vorstellungen als Bilder bezeichnen.

Hört man ferner im besonderen noch von „Graden der Klarheit“, wie z. B. schon bei Wolff, so zeigen sich offenbar die gesamten „Vorstellungen“ zunächst in zwei Gruppen geteilt, deren eine aus den Vorstellungen, die im schwächsten Vorstellen der Seele gegründet sind, besteht, während alle übrigen Vorstellungen, die auf ein stärkeres als jenes schwächste Vorstellen der Seele gegründet sind, die andere Gruppe bilden. Jene Gruppe erhält dann den Namen der dunklen (Wolff sagt auch zuweilen „völlig dunklen“), diese dagegen den der klaren Vorstellungen überhaupt. Nun verstehen wir die Behauptung von den verschiedenen „Graden der Klarheit“, die sich eben innerhalb der letzten Gruppe zeigen werden, je nach dem Stärkegrade des Vorstellens der Seele: wir werden aber dabei doch nicht vergessen, daß die Vorstellungen der ersten Gruppe, die sogenannten „dunklen“, keineswegs durch eine Kluft von den durch den „Grad der Klarheit“ voneinander sich abhebenden Vorstellungen getrennt sind, wie ihre gegensätzliche Bezeichnung als „dunkle“ gegenüber den „klaren“ vermuten läßt, sondern daß auch sie sich nur dem Grade nach als Vorstellung in beiderlei Sinne, namentlich im „Bildsein“ und im „Vorgestelltsein“, von den übrigen unterscheiden.

Ist es aber auch nur eine gradweise Verschiedenheit zwischen perception und apperception, wie zwischen dunkler und klarer Vorstellung überhaupt, die von Leibniz behauptet wurde, so war diese Unterschei-

dung ihm doch von großer Bedeutung. Ohne die Behauptung der petite perception ging ihm die eine „de mes grandes maximes et des plus vérifiées: que la nature ne fait jamais des sauts“ in die Brüche, und ohne die Behauptung der apperception war ihm die Entwicklung der vorstellenden Seele unverständlich. So schied er denn scharf zwischen apperzipierten und nichtapperzipierten „Vorstellungen in der Seele“ d. i. zwischen bemerkten und nichtbemerkten, ohne jedoch zu vergessen, daß die Vorstellungen zwar „Vorstellendes“ (Bild), jedoch auch allesamt „Vorgestelltes“ (im Vorstellen der Seele Gegründetes) und somit die apperzipierte und die nichtapperzipierte Vorstellung als „klare“ und als „dunkle“ Vorstellung nur gradweise verschieden seien.

Diese Verschiedenheit will er niemals übersehen wissen; während Cartesius zu der Formel „Conscientia = perceptio“ schwört, ersetzt er die „perceptio schlechtweg“ durch jene besondere „perceptio“, die er „apperceptio“ nennt und steht somit zu der Formel „apperceptio = conscientia“. Das Wort „conscientia“ (conscience) hat ihm dabei denselben Sinn und dieselbe „reflexive“ Bedeutung, wie den Alten und vor allem auch Cartesius. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß das Leibnizsche Wort „apperception“ etwas vom „Selbstbewußtsein“ mit sich führe, und wenn wir hier genauer zusehen, so läuft es darauf hinaus, daß in jeder apperception die Seele nicht nur die Vorstellung, sondern auch sich als das Tätige (Vorstellende) wissen soll. Es ist aber zu weit gegangen, wenn man behauptet, in die „apperception“ schlechtweg lege Leibniz ein „Selbstbewußtsein“ im Sinne der „klaren Vorstellung der Seele von sich selbst“ hinein; denn er erklärt ausdrücklich, es seien „actes réflexifs, qui nous font penser

à ce qui s'appelle Moi et à considérer que ceci ou cela est en Nous" (Gerhardt a. a. O. VI, S. 628). Hieraus geht hervor, daß dieses „Selbstbewußtsein", dieses „penser à moi", eine besondere apperception ist, die aber eben darum auch als apperception schlechtweg das Wissen der Seele von sich als dem Vorstellenden (= Tätigen) mit sich führt. Es empfiehlt sich daher, dieses nach Leibniz in jeder apperception gegründete Wissen der Seele von sich als Vorstellendem nicht schon „Selbstbewußtsein" zu nennen, sondern dafür zu sagen, daß nach Leibniz die Seele in der apperception sich des „Perzipierten" (Vorgestellten) bewußt sei.

Diesen Ausdruck wählt auch Christian Wolff; er spricht von den „Gedanken als den Veränderungen der Seele, deren sie sich bewußt ist", und tadelt, wie Leibniz, die Cartesianer, „als wenn nichts in der Seele sein könnte, dessen sie sich nicht bewußt wäre" (I, c. 3, § 197).

Was Cartesius „conscientia", was Leibniz „apperception" nennt, dem gibt Wolff den Namen „Bewußtsein". Mit Leibniz aber rückt Wolff auch von Cartesius ab und redet seinerseits von „Empfindungen ohne Bewußtsein", wie sein Meister von „perceptions, dont ne nous appercevons pas". Ebenfalls im Sinne seines Meisters kennt er „Grade des Bewußtseins und Klarheitsgrade der Vorstellung" (I, c. 5, § 802) und knüpft überhaupt „Klarheit der Vorstellung" und „Bewußtsein" innig zusammen, wie folgende Stellen bezeugen: „Die Klarheit der Empfindungen verursachet, daß wir uns dessen, was wir empfinden, bewußt sind; von einem Gedanken kann das Bewußtsein nicht abgesondert sein. Der Unterschied der Klarheit findet sich nicht allein bei den Empfindungen (d. h. Gedanken, welche den Grund in

den Veränderungen an den Gliedmaßen des Leibes haben), sondern auch bei den übrigen Arten der Gedanken, sie mögen Namen haben, wie sie wollen" (II, c. 3, § 85). „Vielleicht werden sich einige wundern, daß ich die Empfindungen unter die Gedanken rechne, denn sie werden meinen, daß die Empfindungen für den Leib gehören; wir sagen ja: das Auge siehet, das Ohr höret, die Nase riechet, die Zunge schmecket, der Leib hat ein Gefühl — allein es ist klar, daß bei einer jeden Empfindung sowohl eine Veränderung in unserem Leibe geschiehet, als auch, daß wir uns derer Dinge, die diese Veränderung veranlassen, bewußt sind" (I, c. 3, § 222).

Wolff unterscheidet also in den „Empfindungen" solche, die „Gedanken" sind d. h. „von denen das Bewußtsein nicht abgesondert werden kann", und wiederum solche „ohne Bewußtsein"; und er bemerkt, daß „die Dunkelheit der Empfindungen das Bewußtsein aufhebet, derowegen die Seele im Schlafe sich nichts bewußt sein kann und daher eigentlich zu reden, nicht denket, ob sie gleich empfindet" (I, c. 5, § 796). Demnach sieht Wolff in der „Klarheit" der Vorstellungen die unumgängliche Bedingung für das „Bewußtsein".

Wolff bemüht sich auch ganz besonders, den Leibnizschen Gegensatz von „klar und dunkel" darzulegen, wie dieser nach ihm in dem, „was in der Seele geschiehet", sich findet, und es ist für unsere Aufgabe nicht ohne Bedeutung, diesem näher zu treten. Er schreibt: „Einige Gedanken sind so beschaffen, daß wir gar wohl wissen, was wir denken und sie von anderen unterscheiden können: alsdann sagen wir, sie sind klar. Z. B.: Ich sehe jetzund Gebäude, Menschen und andere Sachen. Ich bin mir gar wohl bewußt, was ich sehe, kann ein jedes erkennen und von anderen unterschei-

den, derowegen sage ich, daß meine jetzigen Gedanken klar sind. Hingegen, wenn wir selbst nicht recht wissen, was wir daraus machen sollen, was wir gedenken, so sind unsere Gedanken dunkel. Z. B.: Ich sehe auf dem Felde von weitem etwas Weißes, weiß aber nicht, was ich daraus machen soll, indem ich einen Teil von dem anderen nicht recht unterscheiden kann, so ist der Gedanke, den ich davon habe, dunkel." Erläuternd fügt Wolff dann noch hinzu: „Diese Benennung ist von dem Gesichte genommen worden, denn wir nennen ein klares Gesichte, wenn wir wohl unterscheiden können, was wir sehen, und hingegen ein dunkles Gesichte, wenn wir nicht mehr unterscheiden können, was wir sehen. Da wir nun bei dem Sehen uns dessen bewußt sind, was wir sehen und daher auch davon denken, was wir sehen, ja aus der Beschaffenheit unserer Gedanken von dem Unterscheiden des Sehens urteilen (denn voneinander unterscheiden, was wir sehen, gehört zum Denken), so hat es gar wohl geschehen können, daß wir von dem Gesichte allerlei Redensarten gebrauchen . . . . . Also entstehet die Klarheit aus der Bemerkung des Unterschiedes im Mannigfaltigen, die Dunkelheit aber aus dem Mangel dieser Bemerkung. Daher finden wir, daß uns ein Ding immer klarer wird, je mehr wir seinen Unterschied vom anderen bemerken: hingegen um so viel dunkler, je weniger wir ihn wahrnehmen" (I, c. 3, § 198—202).

Es fällt hier zunächst auf, daß Wolff auch die „Gedanken" in klare und dunkle teilt, während er doch I, c. 3, § 194 betont, daß unter Gedanken diejenigen „Veränderungen der Seele, deren sie sich bewußt ist", zu verstehen seien, und andererseits doch I, c. 5, § 796 von der „Dunkelheit" sagt, daß sie „das Bewußtsein und demgemäß auch das Denken (Gedenken,

Gedanke) aufhebt". Schauen wir aber genauer zu, so zeigt sich, daß wir bei Wolff einen zwiefachen Gebrauch des Wortes „dunkel" feststellen können; das eine Mal bedeutet ihm „dunkel" so viel wie „ohne Bewußtsein" und steht demnach im Gegensatz zur Klarheit schlechtweg z. B. in der Stelle: „die Dunkelheit der Empfindung hebt das Bewußtsein auf", das andere Mal dagegen heißt ihm „dunkel" ein sehr geringer Grad von Klarheit.

Unser Sprachgebrauch ist ja überhaupt reich an doppelsinnigen Worten gerade dieser Art; ich weise nur hin auf das Wort „Vergessen", das einmal den Gegensatz von Behalten schlechtweg bedeutet, also so viel sagt wie „etwas überhaupt nicht mehr erinnern können", und das andere Mal gerade auch „Behalten" in sich schließt, nur daß in einem bestimmten Augenblicke die bestehende Erinnerungsmöglichkeit versagt hat: im ersten Fall heißt dann der Gegensatz „Vergessen — Behalten", im zweiten aber auf der gemeinsamen Grundlage von Behalten, heißt er „Vergessen — Erinnern". [1])

So kennt denn Wolff „dunkle" Vorstellung im Sinne von „Vorstellung ohne Bewußtsein" und „dunkle" Vorstellung im Sinne von „Vorstellung mit einem sehr geringen Grade der Klarheit" oder wie Wolff auch sagen könnte, „mit einem sehr geringen Grade des Bewußtseins"; denn von dem „Grade des Bewußtseins" sagt Wolff, daß er sich „nach dem Grade der Klarheit richtet". Die Klarheit aber, heißt es, „entstehet aus der Bemerkung des Unterscheides im Mannigfaltigen". Also können wir sagen, daß das, was Wolff „das Bewußtsein" nennt,

---

[1]) Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Aufl. §§ 30 u. 31.

auf das Bemerken des Besonderen im Mannigfaltigen abgestellt ist.

Auch bei Wolff können wir demnach, wie bei Leibniz, von „unbewußten Vorstellungen“ reden; aber das Wort „unbewußt“ will sagen, daß die so bezeichneten Vorstellungen als besondere „im Mannigfaltigen“ nicht bemerkt, also die Seele sich der besonderen Vorstellung nicht bewußt ist. „Bewußtsein“ wird aber immer nur von den Vorstellungen, oder wie Wolff sagt, nur von dem, was in der Seele geschieht, nicht aber etwa von der vorstellenden Seele ausgesagt; es war in der Tat nicht von ungefähr, daß Wolff anfänglich „das Bewußt sein“ schrieb, denn „bewußt“ sind ihm nur „Vorstellungen“ d. i. das, „was in der Seele geschiehet“, und von der „unterscheidenden“ Seele sagt er nur immer, daß sie „sich eines Gedankens u. a. bewußt sei“.

Nach Wolff ist ferner, was er als „das Bewußtsein der Vorstellung“ bezeichnet, in einer Tätigkeit der Seele, die er „unterscheiden“ nennt, begründet, und hiermit hebt er sich in der Frage des „Bewußtseins“ von seinem Meister sichtlich ab. Bei diesem ist „perception dont nous ne nous appercevons pas“ und „apperception“, oder, um mit Wolff zu reden, „Empfindung ohne Bewußtsein“ und „Gedanke“, in derselben „Tätigkeit“ der Seele gegründet, nach Wolff dagegen ist „Gedanke“ und damit also auch, was er „das Bewußtsein“ nennt, noch auf eine besondere Tätigkeit der Seele gestellt, die „Unterscheiden“ oder auch „Denken“ („Gedenken“) heißt. Diese Tätigkeit ist gerade gegenüber derjenigen, die Leibniz „perception“ und Wolff „Empfinden“ nennt, noch eine besondere; und „Empfindung ohne Bewußtsein“ bedeutet bei Wolff immer nur so viel als „nicht gedachte“ d. h. „im Mannigfaltigen nicht unterschiedene Empfindung“; dabei „denket

die Seele nicht", wie Wolff sich ausdrückt, wohl aber „empfindet" sie.[1])

Daraus geht hervor, daß nach Wolffs Auffassung, wenn auch noch nicht „das Bewußtsein" d. i. „das Gedachtsein oder Unterschiedensein", will sagen „als Verschiedenes festgestellt sein", dem, was „in der Seele geschieht", ohne weiteres schon zukommt, so dieses an und für sich als Mannigfaltiges dennoch von der Seele schon gehabt ist, nämlich von ihr „empfunden" wird. Denn wäre das Mannigfaltige als solches nicht schon „gegeben", um den Kantischen Ausdruck zu gebrauchen, so würde die Seele als „denkende" gar nicht „tätig" sein können: wie sollte sie wohl „unterscheiden" d. h. die Verschiedenheit als solche feststellen können, wenn ihr nicht das Mannigfaltige d. i. das Verschiedene „gegeben" wäre.

Man sieht also, daß es, wie dem Meister Leibniz, so auch seinem Schüler Wolff Gewalt antun heißt, zu behaupten, sie hätten von „unbewußten Empfindungen oder Vorstellungen in der Seele" schon in dem Sinne, wie es wohl heutzutage geschieht, gesprochen.

Was Wolff „das Bewußtsein" nennt, ist ihm in der Tätigkeit des „Denkens" oder „Unterscheidens" gegründet und sagt demnach ganz dasselbe, wie „das Gedachtsein" und „das Unterschiedensein". Solches „Bewußtsein" kommt nach Wolff keineswegs immer und auch nicht einmal zu gewissen Zeiten allem, „was in der Seele geschiehet" d. i. allen „Vorstellungen" zu; „im Schlafe denket die Seele nicht", „auch wohl zuweilen nicht im Wachen"; und vieler „Veränderungen der Seele" ist diese sich überhaupt nicht bewußt d. i. sie sind nicht von ihr „gedacht".

---

[1]) Bei Kant finden wir in derselben Weise beides, „Empfinden" und „Denken", wieder.

Ich sagte, das Wort „das Bewußtsein“ beträfe bei Wolff immer das, „was in der Seele ist“ und kennzeichne dieses insbesondere in seiner Beziehung zur „denkenden“ Seele, also als das „Gedachte“ oder, wie Wolff auch sagt, „Bewußte“ d. h. Unterschiedene, aber das Wort „Bewußtsein“ werde von Wolff nicht verwendet, um die Seele selbst etwa zu kennzeichnen als „Denkendes“ oder, wie Wolff auch sagt, als derart Tätiges, daß sie sich dessen, was in ihr ist, bewußt ist oder dieses „unterscheidet“.

Freilich zwei Stellen in der Metaphysik Wolffs gibt es, die dies zweifelhaft sein lassen. Wenn er einmal schreibt: „Das Bewußtsein setzen wir als das Merkmal, daraus wir erkennen, daß wir gedenken“, so könnte es scheinen, als ob hier von der Seele selbst „Bewußtsein“ ausgesagt sei; indes die Überlegung, daß „gedenken“ oder „denken“ die „Tätigkeit“ der Seele, „im Mannigfaltigen das Besondere zu unterscheiden“ bedeutet, führt uns doch wieder zurück zu dem, „was in der Seele geschiehet“, als dem „Gedachten“ oder „Unterschiedenen“ oder „Bewußten“, dessen „Bewußtsein“ das Merkmal ist, „daß wir gedenken“.

Schwieriger scheint die zweite Stelle: „Die Cartesianer vermeinen, das Bewußt sein mache das ganze Wesen der Seele aus.“ Dieser Satz, aus dem Zusammenhang gerissen, spricht anscheinend klipp und klar aus: die Cartesianer meinen, daß die Seele als solche „bewußt“ sei und das „Bewußtsein“ demnach ihr Wesen ausmache. Indes wenn wir den vorhergehenden Satz mitlesen: „Weil ich aber bei mir nichts als das Bewußtsein finde, das ist, meine Gedanken,“ so klärt sich die Sache offenbar zu Gunsten unserer Auffassung, und das Wort „das Bewußtsein mache das ganze Wesen der Seele aus“ will eben sagen, nach den Cartesianern habe die Seele nichts als „Gedanken“

oder „Bewußtes", d. h. nichts, dem nicht „das Bewußt sein" zukomme.

Bei Wolff bezeichnet also „das Bewußtsein" das von der Seele Gedachtsein, will sagen, „Unterschiedensein einer Vorstellung im Mannigfaltigen"; das Wort „Bewußtsein" bezeichnet demnach ein Merkmal der Vorstellung, „bewußte Vorstellung" kennzeichnet die Vorstellung als „unterschiedene", oder, was für Wolff dasselbe ist, als „gedachte".

Nur eine einzige Stelle, die sich gegen das Ende in der Metaphysik findet, kenne ich, in der das Wort „Bewußtsein" einen anderen Sinn hat, wo Wolff nämlich schreibt: „da der Grad des Bewußtseins sich nach dem Grade der Klarheit (der Vorstellung) richtet, so ist man sich alsdann seiner und dessen, was einem träumt, wenig bewußt, und pflegen wir in solchem Zustande zu sagen, daß wir nicht recht wissen, wie uns gewesen oder was uns geträumt" (I, c. 5, § 802). Hier ist es anscheinend nicht angängig, das „Bewußtsein" als eine Aussage von der „Vorstellung" anzusehen, hier soll das Wort offenbar ausdrücken, daß die Seele sich der Vorstellung bewußt ist, es soll also von ihr selbst „Bewußtsein" ausgesagt sein. Denn sollte das Wort auch hier zum Ausdruck bringen, daß die „Vorstellung in der Seele" bewußt sei, so würde der Satz, daß der Grad des Bewußtseins sich nach dem Grade der Klarheit richte, seinen Sinn verlieren, da in diesem Falle die Worte „Klarheit" und „Bewußtsein" für die „Vorstellung" nur ein und dasselbe zum Ausdruck brächten, und es deshalb keinen Sinn hätte, mit Nachdruck hervorzuheben, „der Grad des Bewußtseins einer Vorstellung richte sich nach dem Grade ihrer Klarheit". Wissen wir doch aus den früher angeführten Stellen, daß nach Wolff „Bewußtsein" der Vorstellung eben ihr „Unterschiedensein" bedeutet, und ebenso.

daß die „Klarheit“ der Vorstellung im „Unterscheiden“ der Seele gegründet sei, oder, wie Wolff schreibt, „aus dem Unterscheiden entstehet“. So hätte es in der Tat keinen Sinn, zu behaupten, der Grad des Bewußtseins richte sich nach dem Grade der Klarheit. Diese Behauptung Wolffs ist in der Tat nur zu verstehen, wenn in ihr das Wort „Bewußtsein“ von der Seele und das Wort „Klarheit“ von der Vorstellung ausgesagt wird; und wir müssen uns Wolffs Auffassung dann so zurechtlegen, daß die Seele mit ihrem „Lichte“ (vgl. I, c. 3, § 203) zunächst die Vorstellung „unterscheidet, woraus die Klarheit der Vorstellung entstehet“ und daß nunmehr nach dem bestimmten Grade dieser durch das Licht der Seele beschafften Klarheit der Vorstellung sich wiederum der Grad des „Bewußtseins der Seele“ richte.

Freilich wenn wir dann fragen, was die „Grade“ des Bewußtseins der Seele besagen sollen, so wird sich wieder nur die Antwort finden, daß das, was die „Verschiedenheit der Grade des Bewußtseins einer Seele“ meint, doch einzig und allein in der „Verschiedenheit der Grade der Klarheit d. i. des Unterschiedenseins der Vorstellung in der Seele“ bestehen könne.

Immerhin ist es bemerkenswert, daß schon der Vater des Wortes „Bewußtsein“ nicht bei der ursprünglichen Verwendung zur Kennzeichnung dessen, „was in der Seele ist“, insofern dieses eben irgendwelche „Klarheit“ d. i. „Unterschiedensein = Gedachtsein“ aufweist, stehen bleibt, sondern das Wort „Bewußtsein“ auch auf die Seele selbst anwendet, so daß „Bewußtsein“ so viel wie „sich einer Vorstellung bewußt sein“ = „eine Vorstellung als Unterschiedenes oder Gedachtes haben“ bedeutet.

Wir können darum auch bei Wolff von zweierlei

Bedeutung des Wortes „Bewußtes“ reden, da bei ihm sowohl das, „was in der Seele das Unterschiedene ist“ als auch die Seele selbst, sofern sie die „unterscheidende“ ist, die Bezeichnung „Bewußtes“ bekommen kann.

Aber nicht nur dieser Doppelsinn des W o r t e s „Bewußtes“ ist es, der bis auf den heutigen Tag, wenn auch nicht immer in genau derselben Bestimmung sich erhalten hat, sondern vor allem ist es Christian Wolff auch gewesen, der, wenngleich er noch nicht selbst das Wort „unbewußt“ geprägt hat, doch die Verneinung, die dieses Wort zum Ausdruck bringt, in der Form „ohne Bewußtsein“ als Bestimmung für Seelisches aufgebracht und sie so schon der Folgezeit überliefert hat.

Was nun das von Wolff neu gebildete Wort „Bewußtsein“ angeht, so hat es sich rasch in unserem Sprachgebrauch beliebt gemacht. Wenn heute von „Bewußtsein“ die Rede ist, so meint man wohl, nichts liege in seinem Sinne offener und eindeutiger vor uns, als dieses Wort, so daß es gar keiner Erläuterung bedürfe, und sogar die Mühe eine vergebliche sei, überhaupt erklären zu wollen, was „Bewußtsein“ bedeute. Sieht man aber, wie schwankend der Gebrauch des W o r t e s „Bewußtsein“ und zwar ganz besonders dessen wissenschaftlicher Gebrauch sich zeigt, so stellt sich mehr und mehr das Bedürfnis ein, ihn eindeutig festzulegen und somit den B e g r i f f, der „Bewußtsein“ heißt, klarzustellen.

Um einen Begriff also handelt es sich. Da mag es am Platze sein, sich vorerst die Frage zu beantworten, was überhaupt das Wort „Begriff“ bedeute.

Wir sprechen wohl von dem W o r t e „Begriff“, diesem besonderen Laute oder Schriftzeichen, aber nie-

mand wird behaupten, daß „Begriff“ ein Wort „bedeute“ d. i. daß wir mit „Begriff“ ein Wort meinen oder, anders ausgedrückt, daß das, was wir einen Begriff nennen, ein Wort sei. Was ist aber nun der Sinn des Wortes „Begriff“?

Indem wir uns anschicken, diese Frage zu beantworten, lassen wir ganz außer Betracht, ob diejenigen recht haben oder nicht, die davon reden, daß Begriffe von uns erst „gebildet“ werden auf Grund besonderer „Tätigkeit“, wie „Abstrahieren“ und „Zusammenfügen“; wir heben nur hervor, daß dann auch diese angeblich erst „gebildeten“ Begriffe Besonderes in dem „Gegebenen“ d. h. in dem, was überhaupt Gegenstand der Wissenschaft und Erkenntnis ist,[1]) sein müssen, und darauf kommt es uns hier allein an, wenn wir den Sinn des Wortes „Bewußtsein“ d. i. den Begriff „Bewußtsein“ eindeutig festlegen wollen.

Auch darüber herrscht Einstimmigkeit, daß es die Sache der Logik sei, Antwort auf die Frage, was „Begriff“ bedeutet, zu geben, Logik aber ist, kurz gesagt, die Wissenschaft vom Urteil. Mit dem Urteilen indes ist auch das „Begreifen“ da, mit dem „Urteil“ daher auch der Begriff. Denn „Urteilen“ bedeutet „über Gegebenes entscheiden“ d. i. „Gegebenes bestimmen“; von Gegebenem aber, das von uns „bestimmt“ ist, sagen wir auch, daß es von uns „begriffen“ sei, und das „bestimmte“ Gegebene heißt darum auch „begriffenes“ Gegebenes.

Die Logik sagt uns ferner, daß das, wodurch ein Gegebenes „bestimmt“ ist, stets auch selber ein Gegebenes sei, und wir nennen dieses Besondere, eben weil durch dasselbe jenes „bestimmt“ ist, die „Be-

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 14 f.

stimmung" oder, da das „Bestimmte" ja auch das „Begriffene" heißen kann, den Begriff. „Urteilen", sagen wir daher, heißt „Gegebenes durch Gegebenes bestimmen oder begreifen". Es kann aber ein Gegebenes weder durch nichts, noch durch sich selbst bestimmt sein.

Die Voraussetzung eines jeden Urteils sind demnach ausnahmlos zwei Gegebene, von denen das eine das „bestimmte", das andere aber das „bestimmende" oder, besser gesagt, die Bestimmung oder, indem wir von den Sonderungsurteilen, den sog. „negativen" Urteilen absehen, „Begriff" ist. Daher muß die Behauptung, der Satz „A ist A" sei der Ausdruck eines Urteils — man spricht dann von „Identitätsurteil" — für eine Entgleisung angesehen werden, die nur durch den Schein, der durch Doppelsetzung desselben Wortes das in diesem ausgedrückte Eine zu Zweierlei macht, veranlaßt wird. [1])

Wir haben uns dessen also zunächst zu vergewissern, daß die drei Worte „Urteilen, Bestimmen und Begreifen" immer auf ein und dasselbe zielen; nur daß bei dem Worte „Urteilen" unser Blick gleichmäßig auf den zwei Gegebenen, die zum mindesten für jedes Urteil vorausgesetzt werden, ruht, bei dem Worte „Bestimmen" dagegen vorwiegend auf demjenigen der zwei Gegebenen, das wir das „bestimmte" Gegebene oder auch „das logische Subjekt" nennen, und bei dem Worte „Begreifen" vorwiegend auf demjenigen, das wir das „bestimmende" Gegebene, also die Bestimmung des Urteils oder den Begriff nennen.

Darum sagen wir im Blick auf das letzte, daß, wenn überhaupt von „Begriff" geredet wird, hier

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 76 ff.

eben die Logik das Wort hat, die als die Wissenschaft vom Urteil (auch der sog. „Schluß“ ist ein Urteil) immer zugleich auch den „Begriff“ insbesondere trifft; das Urteil bietet stets Begriff, denn Urteilen bedeutet so viel wie Bestimmen oder Begreifen.

Das Urteil bringen wir in dem grammatischen Gebilde, das „Satz“ heißt, und insbesondere die „Bestimmung“ des Urteils in dem sog. „Prädikat“ des Satzes zum Ausdruck. Da aber die Worte „Bestimmung“ und „Begriff“ auf ein und dasselbe Gegebene im Urteil zutreffen, so können wir auch sagen, daß das „Prädikat“ des Satzes einen Begriff ausdrücke.

Halten wir nun daran fest, daß das Wort „Begriff“ dasjenige Gegebene bezeichnet, durch das ein Gegebenes „begriffen“ d. h. „bestimmt“ ist, so werden wir von einem Gegebenen nur dann sinnvoll als von einem „Begriff“ reden können, wenn es als die tatsächliche oder doch mögliche Bestimmung in einem Urteil d. i. als ein Gegebenes, das im Prädikat eines Satzes zum Ausdruck kommt, betrachtet wird.

Ist der Satz aber wahr: „Ohne Urteil kein Begriff“, so steht nicht minder der andere fest: „Ohne Begriff kein Urteil“; — von den sog. negativen Urteilen sehen wir hier ab, wie ich schon einmal bemerkt habe. Wir sagen also: Begriff findet sich nur im Urteil, aber auch in jedem Urteil findet sich ein Begriff. Dies sind Binsenwahrheiten, und doch ist es nötig, sie anzuführen, insbesondere aber die erste, denn wir stoßen noch heute nicht selten auf die Gepflogenheit, auch schon von Gegebenem als einem „Begriffe“ zu reden, z. B. von dem Begriff „Seele“, „Haus“ usf., ohne dabei das in jenen Worten gezeichnete Gegebene als wenigstens mögliche Bestimmung eines Urteils ins Auge zu fassen. Und ferner redet man gar so von dem Begriff

„Seele“, „Haus“ usf., daß dieser „Begriff“ im Laufe der Geschichte der Menschheit Wandlungen oder, wie man zu sagen pflegt, verschiedenen „Inhalt“ aufzuweisen habe.

In dem ersten Fall versteht man dann unter „Begriff“ Seele, Haus usf. das durch das Wort „Seele“ usf. zum Ausdruck gebrachte Gegebene, ohne es als mögliche „Bestimmung“ zu fassen, in dem zweiten Fall dagegen versteht man unter „Begriff“ das Wort „Seele“, „Haus“, das der Ausdruck von gewissem Gegebenen ist. Im letzten Falle ist nun allein verständlich, daß man von dem verschiedenen oder wechselnden Inhalt eines „Begriffes“ redet, wenn man also sagen will, daß mit demselben Worte „Seele“ usf. in früherer Zeit dieses, in späterer Zeit jenes Gegebene zum Ausdruck gebracht ist. So hört man denn wohl die Rede, der „Begriff“ Seele habe eine Geschichte, oder ein „Begriff“ habe sich im Laufe der Zeiten verändert: wir werden sehen, was etwa sie Wahres bietet.

Man könnte darauf hinweisen, daß die zwei verschiedenen Fälle der sprachlichen Verwendung von „Begriff“, indem Begriff das eine Mal „im Wort zum Ausdruck gebrachtes Gegebenes“, das andere Mal „Gegebenes zum Ausdruck bringendes Wort“ bedeutet, doch immerhin enge Fühlung miteinander hätten, so daß diese Mehrdeutigkeit von „Begriff“ im wissenschaftlichen Sprachgebrauch ohne einigen Schaden sein dürfte. Ohne Zweifel läßt sich nicht leugnen, daß in diesen Fällen die Fühlung in der Tat so weit geht, daß das dabei in Frage kommende Gegebene ausnahmslos Allgemeines ist. Das Wort „Begriff“ findet sich im Sprachgebrauch von jeher niemals anders verwendet, als um Allgemeines im Gegebenen zu bezeichnen, Gegebenes, das als „Begriff“ bezeichnet wird, ist stets ein Allgemeines.

Indes trotz dieser innigen Fühlung, die die beiden Fälle miteinander haben, so daß es fast scheinen möchte, sie stellten tatsächlich ein und denselben, nur von verschiedenen Seiten gezeichneten Fall dar, bleiben sie als zwei Fälle bestehen: was zu beachten wichtig genug ist, wie wir zeigen werden.

Wir können aber zunächst nicht umhin, festzustellen, daß der Sinn, den wir dem Worte „Begriff" als von dem Worte „Begreifen" gebildet zuerkannten, daß es nämlich „das als Bestimmung im Urteil bezeichnete Gegebene" bedeute, uns mit jenen beiden Verwendungen des Wortes „Begriff" insofern zusammenführt, als auch uns immer, wenn von „Begriff" die Rede ist, nur ein Allgemeines[1]) das zum Ausdruck kommende Gegebene ist. Auf welches Urteil wir uns auch besinnen mögen, keines — natürlich die „negativen" Urteile immer ausgenommen — ist zu finden, dessen „Bestimmung" nicht als ein Allgemeines im Gegebenen sich erwiese. Es mißlingt jeder Versuch, ein grammatisches Gebilde, das als solches ein Satz ist und dessen „Prädikat" ein Wort wäre, das der Ausdruck für ein Einziges im Gegebenen überhaupt ist, zu „verstehen", d. h. in solchem „Satze" ein Urteil, also ein durch dieses Einzige bestimmte Gegebene ausgedrückt zu finden. Nehmen wir z. B. das Wort „Ich", das nach dem Sprachgebrauch immer nur ein „Einziges" zum Ausdruck bringt[2]); wer wird den Satz „verstehen" können: „dieser Mensch ist Ich"!

Angesichts der unzweifelhaften Tatsache also, daß das Gegebene, das im Urteil die Bestimmung ausmacht d. i. „Begriff" ist, ausnahmslos, als Gegebenes

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 35 f.
[2]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 232 f.

schlechtweg betrachtet, ein Allgemeines ist, läßt sich mit voller Berechtigung sagen, was „Begriff" ist, das erweist sich stets als ein Allgemeines im Gegebenen.

Wenn es sich um ein Urteil handelt, so unterscheiden wir immer das „bestimmte" Gegebene, indem wir es das „logische Subjekt" nennen, von dem „Gegebenen", das die „Bestimmung des Urteils" ist. Hierbei ist es von Belang, in der Logik zu betonen, daß die Bezeichnungen „Begriff" und „Bestimmung des Urteils" ein und dasselbe Gegebene treffen. Man könnte nämlich sonst, wenn man nur im Auge hätte, daß das, was „Begriff" im Urteil ist, als Gegebenes schlechtweg betrachtet, ein Allgemeines ist, versucht werden, zu meinen, daß nicht nur jeder Begriff ein Allgemeines, sondern jedes Allgemeine ohne weiteres auch „Begriff" zu nennen sei. In dieser Meinung sind offenbar diejenigen befangen, die ein Allgemeines, ohne es auch als mögliche Bestimmung eines Urteils zu betrachten, schon als dieses Gegebene schlechtweg einen Begriff nennen; und sie würden sich dann eben gegen unser Bedenken dadurch zu wehren suchen, indem sie darauf hinweisen, daß ihnen „Begriff" eben nicht mit „Bestimmung des Urteils" zusammenfiele, sondern ganz dasselbe wie „Allgemeines" sage: worauf wir bald das Nötige erwidern wollen.

Gehen wir von unserer Deutung des Wortes „Begriff", daß es das als „Bestimmung eines Urteils betrachtete Allgemeine" meint, aus, so läßt sich leicht zeigen, daß keineswegs alles Allgemeine auch „Begriff" sei, selbst wenn wir das Urteil dabei heranziehen.

Kennen wir doch gar viele Urteile, die nicht nur als Bestimmung, sondern auch als logisches Subjekt ein Allgemeines aufweisen, z. B. „der Humpen ist ein Trinkgefäß". Hier ist nämlich nicht nur „Trink-

gefäß", sondern auch das logische Subjekt „Humpen" ein Allgemeines, aber doch nur „Trinkgefäß", nicht aber auch „Humpen" bedeutet einen „Begriff" d. i. ein Gegebenes, das „Bestimmung" ist, vielmehr stellt „Humpen" hier das „logische Subjekt", mithin also nicht das „bestimmende" Gegebene d. h. nicht die „Bestimmung", sondern das „bestimmte" Gegebene dar. Wir wissen nun aber, daß in einem Urteil das Gegebene, das in ihm das bestimmte Gegebene (logische Subjekt) ist, nicht auch zugleich das „bestimmende" (Bestimmung) sein kann, denn Sätze, wie „A ist A", „Seele ist Seele", „Humpen ist Humpen" drücken nicht Urteile aus, sondern sind nichts als ein grammatisches Gebilde.

Die Tatsache nun, daß bei allen Sätzen, die uns etwas sagen, also Gegebenes als „Bestimmtes" zum Ausdruck bringen, das logische Subjekt und die Bestimmung des Urteils als Gegebenes Unterschiedenes sind, sowie die Tatsache, daß in vielen Urteilen nicht nur die Bestimmung, also der „Begriff", sondern auch das logische Subjekt Allgemeines ist, verbieten es geradezu, die Worte „Allgemeines" und „Begriff" völlig gleichdeutig zu verwenden.

Man möchte mir vielleicht einwenden, daß, wenn auch „Begriff" das Allgemeine, insofern es „Bestimmung eines Urteils" ist, bezeichne, immerhin doch „Begriff" und „Allgemeines" insofern völlig zusammenfallen, als eingestandenermaßen im Gegebenen überhaupt kein Allgemeines sich aufzeigen lasse, das nicht als „Bestimmung eines Urteils", also nicht als „Begriff" auftreten könne. Und so wäre denn doch jedes Allgemeine auch als „Begriff" anzusprechen! Sicherlich, pflichte ich bei, nur muß man diese Behauptung dahin ausführen, daß jegliches Allgemeine im Gegebenen überhaupt als möglicher Begriff an-

zusprechen ist. Aber eben deshalb halte ich es um der klaren Auffassung willen geboten, den Worten „Allgemeines“ und „Begriff“ doch je einen besonderen Sinn zuzuweisen.

Wir nennen demnach Gegebenes ein Allgemeines, wenn wir es in grundwissenschaftlicher Betrachtung d. i. als Gegebenes schlechtweg von anderem Gegebenen, das sich als Einziges erweist, unterscheiden; wir nennen aber dieses selbe Gegebene einen Begriff, wenn wir es als tatsächliche oder mögliche Bestimmung eines Urteils kennzeichnen wollen.

Halten wir an dieser Verwendung der beiden Worte „Allgemeines“ und „Begriff“ fest, so ist es selbstverständlich, daß wir die Bezeichnung einer besonderen Gruppe von Urteilen als „Begriffsurteil“ verwerfen müssen. Denn die Urteilseinteilung, deren eines Glied Begriffsurteil hieße, könnte natürlich zum Einteilungsgrund keineswegs die Bestimmung im Urteil wählen, da ja alle Urteile ohne irgendeine Ausnahme in diesem Sinne Begriffsurteile zu nennen wären, denn in jedem Urteil ist die Bestimmung ein Allgegemeines, das demnach als Begriff anzusprechen ist. Der Einteilungsgrund, durch den angeblich eine besondere Gruppe von Urteilen die Bezeichnung „Begriffsurteil“ einzig und allein, wenn überhaupt, bekommen könnte, müßte darum schon das logische Subjekt des Urteils sein. Da aber Gegebenes, sofern es das logische Subjekt ist, wie wir wissen, nicht auch zugleich „Bestimmung“ desselben Urteils sein kann, wird also selbst in dem Falle, daß das logische Subjekt, als Gegebenes schlechtweg betrachtet, ein Allgemeines wäre, das Urteil trotzdem doch nicht „Begriffsurteil“ heißen dürfen. Wir werden vielmehr für ein solches Urteil, dessen logisches Subjekt ein

Allgemeines ist, die völlig entsprechende Bezeichnung „Allgemeinurteil“ zu wählen haben, um jedem Mißverständnis vorzubeugen.

Da aber freilich jedes Gegebene, das im Urteil sich als Begriff d. i. als Bestimmung des logischen Subjektes darstellt, ein Allgemeines ist, und da ferner jedes Allgemeine im Gegebenen überhaupt zweifellos als möglicher Begriff d. i. als mögliche Bestimmung eines Gegebenen anzuerkennen ist, so ist es verständlich, daß selbst im wissenschaftlichen Sprachgebrauch die beiden Worte „Allgemeines“ und „Begriff“ sich vielfach gegeneinander ausgetauscht finden und das eine auch dort verwendet wird, wo doch nur das andere seinen berechtigten Platz hat. Die Vertauschung dieser beiden Worte hätte in vielen Fällen kaum etwas auf sich, wenn sie nicht zu der irrigen Meinung verleitete, man dürfe, auch wenn überall an Urteil nicht gedacht wird, von dem Allgemeinen im Gegebenen überhaupt aussagen, daß es „Begriff“ sei.

Für meine Deutung des Wortes „Begriff“ (Allgemeines, sofern es die Bestimmung eines Urteils ist) spricht auch die Herkunft dieses Wortes von „Begreifen“, die uns den Gedanken unmittelbar aufzwingt, daß das als „Begriff“ bezeichnete Gegebene eine „Aussage“ d. i. die Bestimmung eines Gegebenen darstelle. Ich erinnere an Goethes Vers: „denn eben, wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein“, nämlich als vermeintliche „Aussage“ d. i. Bestimmung eines Urteils. Abschließend sagen wir daher: Wir haben schon Allgemeines, bevor wir urteilen, wir haben aber dies Allgemeine erst als Begriff, wenn wir urteilen, nämlich als die Bestimmung dieses Urteils.

Wäre nun im übrigen auch die Vertauschung der Worte „Allgemeines“ und „Begriff“ immerhin zu er-

tragen, so trifft dies doch nicht auch für die Vertauschung der Laute „Begriff“ und „Wort“ d. i. „Ausdruck von Allgemeinem“ zu, die aus der Gepflogenheit, Logik und Grammatik nicht streng und bis aufs letzte Stück auseinanderzuhalten, sich erklärt. Diese für die Logik verhängnisvolle Gepflogenheit verstehen wir freilich, wenn wir erwägen, wie eng verknüpft Begriff und Wort stets im menschlichen Verkehr sich zeigen: *Das Wort ist überhaupt erst durch das Urteilen in das Leben gerufen, und das Allgemeine hat erst als Begriff* d. i. *als Bestimmung des Urteils sein Wort* d. i. *einen Ausdruck gefunden.* Diese innige Verknüpfung von „Wort“ und „Allgemeinem als Begriff“ aber ist eben daran schuld, daß „Wort“ und „Begriff“ so leicht miteinander vertauscht werden, woraus so mancherlei Verwirrung und Verirrung entstanden ist.

Insbesondere hat die Vertauschung von „Wort“ und „Begriff“ es auch verschuldet, daß selbst heute wohl kaum Bedenken dagegen aufkommt, von der „*Geschichte eines Begriffes*“ oder von der „*Veränderung eines Begriffes*“ zu reden. Wir wissen aber, daß jenes Gegebene, das als die Bestimmung eines Urteils „Begriff“ heißt, ausnahmslos Allgemeines ist; Allgemeines aber kann keine „*Geschichte*“ d. i. keine *Veränderung* erfahren. Dadurch unterscheidet sich ja gerade das Gegebene, das Allgemeines ist, von dem Gegebenen, das Einziges ist, daß jenes ein Unveränderliches ist, da nur Einziges als ein Veränderliches sich erweisen kann. [1]) Darum entspricht es durchaus nicht den Tatsachen, wenn von „Geschichte eines Begriffes“ geredet wird.

Eben dasselbe gilt freilich von dem „Worte“; auch

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 203 f.

dieses als Gegebenes betrachtet d. i. als Laut oder Schriftzeichen, ist ein Allgemeines, darum ist von der „Geschichte eines Wortes“, will heißen, von der „Veränderung eines Wortes“ auch nicht zu reden.

Was kann man denn meinen mit der Behauptung „Geschichte eines Begriffes“, z. B. Geschichte des Begriffes „Seele“? Zunächst ist abzuweisen, daß ein „Begriff“, also ein Allgemeines, als Gegenstand der „Geschichte“ in Frage kommen könne, da dieses, wie jedermann weiß, unveränderlich ist. Vielleicht ergibt sich aber ein Sinn für die Behauptung „Geschichte eines Begriffes“, wenn wir annehmen, daß eine Vertauschung von „Begriff“ und „Wort“ ihr unterliegt, so daß sie sachgemäß „Geschichte eines Wortes“ lautete. Jedoch von dem besonderen „Worte“ (z. B. Seele) als Gegebenem, kann, da es als solches ebenfalls Allgemeines ist, jene Behauptung auch nicht gelten. Sobald wir indes das Wort Seele, dieses besondere Allgemeine, nun insbesondere als Ausdruck eines Allgemeinen („Seele“) ins Auge fassen, so läßt sich der Behauptung „Geschichte eines Begriffes“, das will sagen, „Geschichte eines Wortes als Ausdruckes von Allgemeinem“ ein Sinn abgewinnen, indem die „Geschichte“ z. B. des Wortes Seele das verschiedene Allgemeine darlegt, dessen Ausdruck ein und dasselbe Wort „Seele“ im Wechsel der Zeit gewesen ist.

Daß nun ein und dasselbe Wort sich als Bezeichnung für verschiedenes Allgemeine verwendet zeigt, sogar ohne daß dabei von einer „Geschichte“ des Wortes zu reden wäre, ist uns keineswegs unbekannt. Ich erinnere nur an den wissenschaftlichen Gebrauch des Wortes „Denken“, das im psychologischen Betriebe ein anderes Allgemeines zum Ausdruck bringt als im logischen. [1]) Tritt nun aber die Verwendung eines und

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 203 f.

desselben Wortes als Ausdruckes von verschiedenem Allgemeinen nicht gleichzeitig auf, sondern folgt die eine Verwendung der anderen im Leben der Menschheit, so liegt Wechsel im Gebrauch oder Bedeutungswechsel des Wortes vor und das will sagen, „Geschichte des Wortes als Ausdruckes von verschiedenem Allgemeinen“. Das „Wechselnde“ ist dann also das verschiedene Allgemeine, sofern es nacheinander in demselben Worte zum Ausdruck kommt, und das, was den Wechsel aufweist, ist das Wort, aber freilich dieses nicht als Gegebenes, denn als solches ist es selbst Allgemeines d. i. Unveränderliches, sondern nur als der Ausdruck von verschiedenem Allgemeinen. Mit anderen Worten, der Sinn des Wortes, das als Gegebenes selbst unveränderlich ist, wechselt im Laufe der Geschichte, so daß das Wort sich später als eines anderen Allgemeinen Ausdruck bietet denn früher. Also um „Bedeutungswechsel eines Wortes“ handelt es sich und kann es sich nur handeln, wenn, wie man sagt, „Geschichte eines Begriffes“ vorgetragen wird. Die sogenannte „Geschichte eines Begriffes“ handelt demnach tatsächlich nicht etwa nur von einem Begriffe, sondern immer von mehreren Begriffen oder, richtiger gesprochen, von mehrerem Allgemeinem, das nacheinander in ein und demselben Worte zum Ausdruck gekommen ist; schon um dieser in solcher „Geschichte“ sich bietenden Mehrzahl von „Begriffen“ (Allgemeinem) willen kann also jene „Geschichte“ nicht für „Geschichte eines Begriffes“ ausgegeben werden. Nun würde es auch zu solch nebelhafter Behauptung von der „Geschichte“ d. i. der Veränderung eines „Begriffes“ gar nicht gekommen sein, wenn nicht Tatsache gewesen wäre, daß ein und dasselbe Wort Bedeutung oder Sinn wechselt, das will sagen, zum Ausdruck nicht nur

eines Begriffes, sondern mehrerer besonderer Begriffe dient, und zwar so, daß die verschiedenen Bedeutungen des Wortes entweder nebeneinander, oder aber nacheinander in Geltung sind. Diese Tatsache der verschiedenen Bedeutung eines Wortes aber ist es, die sich in der mißlichen Behauptung „Geschichte eines Begriffes“ niedergeschlagen hat.

Handelt es sich daher, wie man zu sagen pflegt, um die Geschichte des Begriffes „Bewußtsein“, so steht tatsächlich die Geschichte des Wortes „Bewußtsein“ als Ausdruckes von verschiedenem Allgemeinen in Frage. Nicht jedes Wort hat freilich solche „Geschichte“ aufzuweisen, gar viele haben keine, mit anderen Worten, sie weisen durch alle Zeiten menschlichen Verkehrs ein und dieselbe Bedeutung auf, während andere vielfach die Bedeutung wechseln oder in mehrfacher Bedeutung zugleich auftreten. Zu den letzten gehört eben auch das von Wolff geprägte Wort „Bewußtsein“.

Wenn nun von den verschiedenen Bedeutungen eines Wortes die Rede ist, so sagt das aber nicht etwa, daß das mehrere Gegebene, was hier durch ein und dasselbe Wort zum Ausdruck gelangt, völlig voneinander verschieden sei, nicht also Gemeinsames aufzuweisen habe. Im Gegenteil, stets wird die Geschichte eines Wortes als Ausdruckes von verschiedenem Allgemeinen zeigen, daß das mehrere Gegebene Gemeinsames bietet und darum „innerlich“ zusammenhängt.

So wird auch der in der Wissenschaft nicht seltene „Streit um Worte“, der ja keineswegs ein bloßer Streit um Worte sein soll, in seiner Berechtigung verständlich. Denn stets muß das Wort, wenn es überhaupt ein Recht im Verkehr haben will, Ausdruck von Gegebenem sein, und so kann die Untersuchung

dieses Gegebenen, um dessen Ausdruck es sich handelt, dahin abschließen, daß das betreffende Wort nach der Untersuchung, sei es mehr, sei es weniger ausdrücken soll, als vorher, wie z. B. die Geschichte des Wortes „Ding“ lehrt, oder, daß man es mit der sogenannten weiteren und engeren Bedeutung des Wortes bewenden läßt, wie die Geschichte des Wortes „Vorstellung“ zeigt, oder gar, daß man in zweierlei völlig gesonderter Bedeutung das Wort gleichzeitig findet, wie z. B. das Wort Denken in „psychologischem“ und in „logischem“ Sinne. Aber auch in dem letzten Fall findet sich doch ebenfalls noch in dem verschiedenen durch dasselbe Wort ausgedrückten Gegebenen Gemeinsames, ohne das die doppelte Bedeutung des Wortes ja nicht zu rechtfertigen und in der Tat der Streit um ein solches Wort ein „bloßer Streit um das Wort“ wäre. Also nur mit demjenigen wird ein sinnvoller Streit nicht möglich sein, der von vornherein erklärt, dies oder jenes Gegebene allein solle das in Rede stehende Wort ihm ausdrücken, für ihn bedeute dies Wort immer nur das eine Allgemeine.

Wir haben nun gesehen, daß schon Christian Wolff, der Bildner des Wortes „Bewußtsein“, in zweierlei Bedeutung dieses Wort verwendet, nämlich im Sinne von „Unterschiedensein“ und im Sinne „Unterschiedenes wissen“- „Bewußtsein“ aber sowohl in der ersten als auch in der zweiten Bedeutung setzt zweierlei voraus, sowohl etwas, das unterschieden werden, als auch etwas, das unterscheiden kann. Dieses letzte ist nach Wolff die Seele, ein „vorstellendes“ Wesen, und das „Unterscheiden“ ist ihm eine „Tätigkeit“, deren Ergebnis eben das „Bewußtsein“ in beiderlei Bedeutung ist. „Unterschiedensein“ sagt ihm dabei etwas anderes als „Verschiedensein“; er setzt immer eine als unterscheidende „tätige“ Seele voraus, denn nur ihr, sagt Wolff,

ist etwas ein „Unterschiedenes“ und nur die Seele „unterscheidet“.

Was aber ist das „Unterschiedene“, was ist das, was durch die „unterscheidende Tätigkeit“ der Seele zu „Unterschiedenem“ wird, und worin besteht im besonderen das, was durch die angebliche Tätigkeit „Unterscheiden“, die doch, wie jede Tätigkeit sonst, eine Wirkung aufzuweisen haben muß, gewirkt wird, mit anderen Worten, was verändert sich durch solche „Tätigkeit“ der Seele?

Um die Antwort auf die erste Frage ist Wolff nicht verlegen: das, was der unterscheidenden Tätigkeit der Seele unterliegt, ist das „Mannigfaltige in der Seele“, sind die „Vorstellungen in der Seele“, und auf die Frage, was „Vorstellungen in der Seele“ bedeuten, lautet wiederum ohne Zögern und Bedenken die Antwort: „Bilder von dem Mannigfaltigen der Welt“. „Bewußtsein“ ist für Wolff demnach in jedem seiner Fälle an „die Vorstellung in der Seele“ gebunden, sei es nun, daß ihm das Wort „Bewußtsein“ die Vorstellung als Bewußtes der Seele d. i. durch die Seele Unterschiedenes, sei es, daß „Bewußtsein“ die Seele als „der Vorstellung bewußte“ d. i. die in ihr befindliche Vorstellung „unterscheidende“ kennzeichnen will. „Bewußtsein“ soll also, wann immer und wie immer es festgestellt wird, nicht minder von der „Seele“ als von der „Vorstellung in der Seele“ auszusagen sein und zwar nicht nur deshalb, weil die Vorstellung stets „in der Seele“ sei, sondern auch, weil „Bewußtsein“ nach Wolff in beiderlei Bedeutung auf jenes „Unterscheiden“ gegründet ist und Seele allein „unterscheiden“ kann.

Aber freilich „Bewußtsein“ im Sinne des durch die Seele Unterschiedenseins komme nicht schon der Vorstellung darum, weil sie „in der Seele ist“, und ebenso

„Bewußtsein" im Sinne von „Unterschiedenes wissen" nicht schon der Seele darum zu, weil sie „mannigfaltige Vorstellungen in sich hat". Also der Umstand, daß mannigfaltige d. i. verschiedene Vorstellungen in der Seele sich befinden, macht nach Wolff weder eine Vorstellung schon zu einer „bewußten", noch ist er schon der Grund dafür, daß die Seele „Bewußtes" d. h. „Unterscheidendes" ist. Das „Bewußtsein" in beiderlei Sinn, sagt er, „tritt auf" oder „entstehet" erst und zwar unter Voraussetzung der Seele und „der Vorstellungen in der Seele", ist also weder der Seele in dem einen, noch der Vorstellung in dem anderen Sinne schlechtweg schon eigen. Er betont dies, wie wir wissen, mit Nachdruck gegenüber den Cartesianern.

Wenn Wolff „das Bewußtsein" von der „Vorstellung in der Seele" aussagt, so will er damit ausdrücken, daß die Vorstellung „bewußt sei" d. h. daß die Seele von ihr als Besonderem wisse; und wenn bei ihm somit das „Bewußtsein" der Vorstellung auf ihr „Unterschiedensein" hinauskommt, so hat er die Vorstellung, insofern die Seele von ihr weiß, in der Tat durchaus richtig gekennzeichnet. Denn das, was wir wissen, ist als dieses „Bewußte" stets Besonderes d. i. Unterschiedenes; wir wissen nicht irgendetwas, es sei uns denn von anderem unterschieden, von dem wir zugleich auch wissen, das uns also zugleich ein von jenem Unterschiedenes ist, mit anderen Worten, auch Besonderes ist. In welchem bestimmten Sinne wir immer das Wort „Wissen" verwenden, in jedem Fall trifft es mit dem Worte „Bewußtsein", wie Wolff dieses faßt, zusammen. Mit Recht nennt daher Wolff jedes in diesem Sinne „Bewußte" ein Unterschiedenes: wann immer wir „wissen", haben wir als Wissende Mehreres d. h. voneinander Unterschiedenes.

Cartesius nun, den Leibniz und Wolff bekämpfen,

lehrt, daß die Seele stets „wisse"; sein „cogitare" ist am besten durch unser Wort „wissen", dies Wort in seiner allgemeinsten Bedeutung gefaßt, wiederzugeben. Das, wovon die Seele ohne weiteres wisse, sagt Cartesius, sei eben das, was „in ihr" sich finde, „die Vorstellungen (ideae) in ihr"; ihm gelten diese also an und für sich als der Seele, in der sie sind, Bewußtes. „Vorstellungen haben" und „sich ihrer bewußt sein", fällt ihm notwendig zusammen. Wie ist es nun aber möglich gewesen, so fragen wir verwundert — ich erinnere an Kants bekannte Bemerkung aus seiner Anthropologie (I. § 5) „Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewußt zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen" — wie also ist es möglich gewesen, daß Leibniz und Wolff „Bewußtsein" nicht an und für sich schon den Vorstellungen, die „in der Seele sind", die also die Seele „in sich haben" soll, zubilligen, daß sie vielmehr für die Seele das „Vorstellungen haben" und das „sich ihrer bewußt sein", mithin „etwas in sich haben" und „sich desselben bewußt sein" nicht immer zugleich ausgesagt sein lassen? Wir hörten, daß sie „das Bewußtsein" von den Vorstellungen d. i. das Wissen der Seele von den „Vorstellungen in ihr" auf eine besondere Tätigkeit der Seele, das „Unterscheiden", gründen, und haben auch unsererseits zugestanden, daß das Wissen von „mehreren Vorstellungen" deren „Unterschiedensein" in sich schließe. Leibniz und Wolff behaupten nun, es sei für die Seele mit der Tatsache, daß eine „Mannigfaltigkeit von Vorstellungen in ihr" sich befindet, noch keineswegs das „Wissen" von diesen mehreren Vorstellungen, nicht einmal im allerweitesten Sinne des Wortes, verknüpft, sondern dieses Wissen werde erst durch eine Tätigkeit der Seele, das „Unterscheiden", bewirkt. Wie kamen sie zu dieser Behauptung?

Leibniz und Wolff gingen von der Voraussetzung aus, daß die Seele ein „Spiegel der Welt“ sei d. h. daß in ihr das Mannigfaltige der Welt abgebildet sei, daß, mit anderen Worten, ein „Mannigfaltiges in der Seele“ das Mannigfaltige der Welt „vorstelle“ d. i. bildlich darstelle; darum heißt dieses „Mannigfaltige in der Seele“ auch „Vorstellung“. Diese Behauptung als solche nun hätte freilich noch nicht zu einem Bruche mit den Cartesianern führen müssen, denn auch Cartesius steht ja mit voller Überzeugung zu ihr. Indes Leibniz konnte sich nicht mit der anderen Meinung des Cartesius, daß die Vorstellungen in der Seele von den „Dingen außer der Seele“ gewirkt würden, befreunden; er behauptete vielmehr, daß die „Vorstellungen oder Bilder“ des Mannigfaltigen, das die Welt ausmacht, von vornherein in der Seele seien, daß also die Seele von vornherein schon das Mannigfaltige der Welt „vorstelle“ d. i. „Bilder von diesem in sich habe“. Mit dieser Behauptung aber ließ sich die des Cartesius, daß die Seele von allem, was „in ihr“ sei, wisse d. i. daß alle ihre Vorstellungen ihr „Bewußtes“ seien, nicht reimen. Dies hinderte schon die unwidersprechliche Tatsache, daß die Seele so Vieles oder, mit Leibniz gesprochen, so viele „Vorstellungen“, von denen sie später weiß, vorher schlechthin nicht weiß. So mußte Leibniz von seiner grundlegenden Voraussetzung aus zu der Behauptung kommen, daß der Seele das Wissen aller „Vorstellungen in ihr“ von vornherein nicht eigen sei, und damit sah er und ebenso Wolff sich vor die Aufgabe gestellt, das Entstehen des doch keineswegs zu leugnenden Wissens der Seele oder, mit anderen Worten, die Entstehung des „Bewußtseins der Vorstellungen“, wie Wolff sich ausdrückt, zu erklären. Der Grund ist, wie Leibniz sagt, in einem verstärkten „Vorstellen“ oder, wie Wolff, aber durch-

aus in Leibnizschem Sinne, sich ausdrückt, in einer besonderen Tätigkeit der Seele, dem „Unterscheiden", zu suchen.

Es sei mir hierbei gestattet, noch darauf aufmerksam zu machen, daß Leibniz ganz besonders auf zwei Tatsachen hinweist, in denen er einen Beleg für die Behauptung, die Seele habe Vorstellungen „in sich", deren sie sich nicht bewußt ist, findet: es ist der traumlose Schlaf und die Betäubung (Ohnmacht). Freilich kann in Zweifel gezogen werden, ob gerade diese Tatsachen einen Beleg für jene Behauptung abgeben. [1])

Ein Spiegel der Welt also soll die Seele sein, sie soll das Mannigfaltige der Welt bildlich in sich tragen. Wenn man gemeint hat, dieser Gedanke fände sich, nur in anderem Ausdruck, darin wieder, daß die Seele als „Mikrokosmos" bezeichnet wird, so ging man bedenklich in die Irre. Wer die Seele Mikrokosmos nennt, sagt damit doch keineswegs, daß die Welt (Makrokosmos) in der Seele sich spiegele oder ein Weltbild in ihr sich finde, sondern vielmehr, daß Seele selbst die Welt darstelle, will sagen, selbst ein verkleinertes Bild der Welt sei.

So anmutig also die Rede von der Seele als Mikrokomos auch klingen mag, sie ist hier doch ein falscher Klang, denn nicht die Seele ist nach Leibniz ein Bild der Welt, sondern sie hat nur das Bild der Welt „in sich"; mag also dann in gewissem Sinne das Bild der Welt zu ihr zu rechnen sein, etwa wie der Wein in der Flasche zu dieser, so ist sie selbst damit doch kein Bild der Welt, Mikrokosmos, sie ist dies in der Tat ebensowenig, wie die Flasche selbst der Wein ist, der in ihr sich befindet. Die „vor-

---

[1]) Siehe Rehmke, Lehrbuch der allg. Psychologie, 2. Aufl. S. 292 f.

stellende“ d. h. das Bild der Welt in sich tragende Seele also bedeutet Leibniz vielmehr ein Besonderes gegenüber all demjenigen, was in ihr ist und die Welt „vorstellt“ d. h. das Bild der Welt ist. Wenn also auch nach Leibniz und Wolff die Seele niemals ohne das „Mannigfaltige in ihr“ sich findet, so gilt sie selbst doch für ein Anderes als dieses „Mannigfaltige in ihr“: das steht fest. Und ferner gilt ihnen: „Bewußtsein“ d. h. „der Seele Bewußtes sein“ kommt unmittelbar nur den „Vorstellungen in der Seele“, und nur mittelbar auch der Welt, deren Bild die „Vorstellungen in der Seele“ ja sein sollen, zu; darum kann auch von sich selbst die Seele, die doch selbst ebenfalls zur Welt gehört, nur mittelbar auf Grund einer Vorstellung d. i. eines in ihr befindlichen Bildes von sich wissen, indem diese ihre Selbstvorstellung zur „bewußten“ wird, so daß ihr dann von sich selbst auch das „Bewußtsein“ in jenem Wolffschen Sinne zukommt.

Die Welt selbst ist also nach Leibniz und Wolff ein Anderes als das „Weltbild in der Seele“, die „Weltvorstellung“, und so ist die „vorstellende“ d. i. das Weltbild in sich tragende Seele auch schon deshalb, weil sie als Wirkliches zur Welt gehört, ein Anderes als das „Weltbild in ihr“, insbesondere auch ein Anderes als das Eigenbild „in ihr“, weil dieses ja eben zum „Weltbilde in der Seele“ gehört.

Auf die Bildtheorie, die ja dieser Auffassung zugrunde liegt, kann ich hier nicht näher eingehen, um sie in ihrer Haltlosigkeit darzulegen; ich verweise auf meine „Philosophie als Grundwissenschaft“ (S. 441 ff.).

Der Bildtheorie besonders hat auch die von Leibniz zuerst ausgesprochene Behauptung das Dasein zu danken, daß nämlich die Seele Vorstellungen habe, von denen sie nicht wisse, oder die, wie Wolff sich ausdrückt, „ohne Bewußtsein“ sind. Diese Behauptung

selbst zwar ist, wie ich schon zeigte, eine Folge einerseits des Leibnizschen Grundgedankens, daß die Seele als Monade von vornherein das Bild des Mannigfaltigen der Welt in sich trage, und andererseits der Tatsache, daß die Seele keineswegs von vornherein all das Mannigfaltige weiß. Hierbei leistete die Bildtheorie aber ihrerseits noch die guten Dienste, daß man um den Widerspruch herum zu kommen meinen konnte, der trotz alledem aus der Behauptung, daß die Seele Vorstellungen habe und sich ihrer doch nicht bewußt sei, hervorguckt. Die Bildtheorie lehrt, daß in der Seele Bilder der wirklichen Dinge sich befinden. Hat sie recht, so müßten die Bilder, die „in der Seele“ sind, d. i. die „Vorstellungen der Dinge“, gleich diesen selbst, sicherlich Größe und Gestalt aufweisen, also Räumliches, Ausgedehntes sein. Wäre dies nicht der Fall, so würde schlechthin ausgeschlossen sein, daß eine „Vorstellung in der Seele“ ein Bild des Dinges sein und heißen könne: was ja so selbstverständlich ist, daß wir darüber weiter kein Wort zu verlieren brauchen. Ist aber die sog. „Dingvorstellung“ Räumliches, so muß sie auch einen Ort haben, also irgendwo sein. Leibniz und Wolff geben auch darauf Antwort: die Dingvorstellung ist „in der Seele“, was wieder nur so zu verstehen ist, daß die Dingsvorstellung oder, was dasselbe sagt, das Vorstellungsding den für sie ja unerläßlichen „Ort“ in der Seele habe. Die Bildtheorie muß deshalb, weil sie von „Dingvorstellungen in der Seele“ als den „Bildern von Dingen außer der Seele“ redet, nicht nur diese Dingvorstellungen, sondern auch die Seele selbst, in der jene sich befinden sollen, zu Räumlichem d. i. zum Dinge stempeln, denn nur Räumliches kann Ort an sich aufweisen. Allerdings ist kein bestimmtes Maß für die Größe solches Räumlichen gefordert; so kann denn die Seele immerhin für „un-

endlich klein" und ebenso die „Dingvorstellung in ihr" für „unendlich klein" ausgegeben werden und für die Behauptung die Bahn frei sein, daß in dem unendlich kleinen Seelendinge unendlich viele Vorstellungsdinge als die Bilder der unendlich vielen „Dinge außer der Seele" sich befinden. Freilich müßte doch an einem Größenunterschiede unter den „unendlich kleinen" Vorstellungsdingen und zwar zum Teil an einem beträchtlichen festgehalten werden, da sie die Bilder der „Dinge außer der Seele" sein sollen, die selber doch in der Größe und zwar vielfach beträchtlich verschieden sind: dies aber wäre dann wieder mit der Annahme, daß alle Vorstellungsdinge „unendlich klein" seien, nicht zu reimen. Und dasselbe Bedenken stände gegen die Annahme der „unendlich kleinen" Seele auf, da diese immerhin doch größer sein müßte, als die unendlich vielen Vorstellungsdinge, die „in ihr" sein sollen, zusammengenommen.

Auf alle Fälle aber müßte die Seele als das die in ihr befindlichen Vorstellungsdinge umschließende Räumliche begriffen werden. Vielleicht indes wird jemand behaupten, zu dieser Folgerung nicht genötigt zu sein, indem er die Voraussetzung, daß die „Dingvorstellung" als Bild eines Dinges auch selber ein „Ding" d. h. ein Räumliches sei, nicht meint zugeben zu müssen, und dabei auf einen Unterschied zwischen dem „Ding" und der „Vorstellung des Dinges" sich beruft. Der von ihm ins Feld zu führende Unterschied könnte jedoch nicht der Unterschied von wirklichem und nichtwirklichem („bloß vorgestelltem") Dinge sein, ein Unterschied, den ich selbstverständlich nicht bestreite, der aber für die Streitfrage hier gar nicht in Betracht kommt; denn, ob wirklich oder nichtwirklich, unter allen Umständen ist das Ding ein Räumliches, weist es Größe und Gestalt auf. Die behauptete „Vor-

stellung des Dinges" d. i. das angeblich in der Seele befindliche „Bild des Dinges" oder das „Vorstellungsding" oder die „Dingvorstellung in der Seele" muß selbstverständlich Räumliches sein, auch wenn es Nichtwirkliches wäre; setzt doch das Räumlichsein eines Gegebenen keineswegs auch das Wirklichsein dieses Räumlichen voraus, sondern es fordert nur, daß, was Räumliches ist, eine Größe und eine Gestalt habe. Trägt also die Seele eine „Dingvorstellung" = „Bild eines Dinges" in sich, so widerspricht nimmermehr ihre angebliche Nichtwirklichkeit dem Räumlichsein solcher „Dingvorstellung."[1]) Daß es ferner auch nicht an dem Wirklichsein oder Nichtwirklichsein des Räumlichen liegen kann, ob das Einzelwesen, „in dem" sich das Räumliche befinden soll, selbst ein Räumliches oder ein Nichträumliches sein müsse, liegt auf der Hand; jeder Versuch aber lehrt, daß das Einzelwesen, „in dem" ein Räumliches, einerlei ob Wirkliches oder Nichtwirkliches, sich tatsächlich befindet, auch selbst als Räumliches, einerlei ob Wirkliches oder Nichtwirkliches, sich erweist, und daß die Größe dieses Räumlichen die Größe des in ihm befindlichen anderen Räumlichen selbstverständlich übersteigt: zwei ausgewachsene Kohlköpfe können sich, ob wirklich oder nichtwirklich, wohl in einem Hauskeller, nicht aber in „Jungfer Lieschens Fingerhut", sei er wirklich, sei er nichtwirklich, befinden.

Bei dieser durch die Bildtheorie unvermeidlich heraufbeschworenen Voraussetzung der Seele als eines Räumlichem, also als Seelendinges, kann in der Tat auch wieder jene Bezeichnung der Seele als eines „Mikrokosmos" zu Gnaden kommen: Welt und Seele lassen sich dann eben ansehen, wie es im gewöhnlichen

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 445 ff., 476 f.

Leben mit „Welt“ ja durchweg geschieht —, als zwei Kugelschalen, eine große und eine kleine, die „in sich“, die eine die „Dinge außer der Seele“, die andere die „Vorstellungsdinge“ d. h. die „Bilder jener Dinge“ und unter diesen „Bildern“ auch das Vorstellungsding des vorstellenden Seelendinges selbst haben.

Bei dieser Auffassung, die eine unvermeidliche Frucht der Bildtheorie ist, kann es dann freilich keinen Anstoß erwecken, wenn behauptet wird, die Seele habe „Vorstellungen“ d. i. „Bilddinge in sich“, die ihr selbst nicht bewußt seien, von denen sie nicht wisse. Denn daß ein Ding, z. B. eine mit Erbsen gefüllte Trommel, von den „Dingen (Erbsen) in ihr“ nicht wisse, ist ein Gedanke, der niemand verwunderlich, sondern jedem selbstverständlich sein wird; die Seele ist ja nach der Bildtheorie als eine Art Trommel aufgefaßt, nur daß sie statt der Erbsen die „Vorstellungen“ d. i. „Bilddinge“ enthalten soll. Ebenso anstandslos also, wie zugegeben wird, daß die Erbsen doch der Trommel, obwohl diese jene „in sich hat“, nicht bewußt sind, wird man zugeben müssen, keineswegs folge aus dem Umstande, daß die „Bilddinge sich in der Seele befinden“, die Behauptung, daß diese Dingvorstellungen auch schon der Seele bewußt seien; nichts stehe vielmehr der Behauptung entgegen, diese „Vorstellungen“ seien an und für sich der Seele, „in der sie sind“, noch nicht bewußt.

Leibniz — Wolff haben sich allerdings nicht klar gemacht, daß sie mit ihrem Satze von „Vorstellungen ohne Bewußtsein“, also „nicht bewußten Dingbildern in der Seele“, sowohl die „Vorstellungen“, als auch zugleich die Seele zu Räumlichem stempeln. Sie schwören vielmehr zur Unräumlichkeit der Seele, was aber tatsächlich in Widerspruch mit ihrer Behauptung, die Seele habe Dingbilder, Vorstellungen

von „Dingen außer der Seele“ in sich, steht. Lassen wir indes einmal diesen Widerspruch auf sich beruhen. Uns liegt hier ja nur daran, nachzuweisen, daß die Behauptung von „Vorstellungen als Dingbildern“, mithin als „Bilddingen in der Seele“, wenn sie wahr wäre, allerdings nicht nur, wie wir soeben dargelegt haben, den Berechtigungsschein dafür lieferte, von „Vorstellungen ohne Bewußtsein in der Seele“ zu reden, sondern auch der anderen Behauptung, daß die Seele dieser Vorstellungen in ihr bewußt werde, mit anderen Worten, der Behauptung von der Entstehung des „Bewußtseins dieser Vorstellungen“, wie Wolff sagt, eine willkommene Unterlage gäbe.

Als Bilddinge rücken nämlich die „Vorstellungen in der Seele“ für die Frage des Bewußtwerdens in dieselbe Linie mit den sog. „Dingen außer der Seele“, wie Wolff im Anschluß an die gewöhnliche Auffassung es ausdrückt, indem er die Seele örtlich in den Leib verlegt und demgemäß das „außer der Seele sein“ auch im eigentlichen d. i. räumlichen Sinne faßt. Wie nun die Dinge, die „außer der Seele“ sind, ein Anderes, von der Seele Verschiedenes bedeuten, so treten auch die „Vorstellungen“, da sie ja besondere „Innendinge“ sind, als Anderes, von der Seele Verschiedenes, auf, indem diese sich „in der Seele“, jene dagegen sich „außer der Seele“ befinden sollen. Wollte man aber, um den Unterschied in der Beziehung zur Seele für das Vorstellungsding gegenüber dem „Ding außer der Seele“ zu kennzeichnen, etwa von einer Zugehörigkeit der Dingvorstellungen zur Seele sprechen, so könnte dies doch in keinem anderen Sinne geschehen, wie etwa auch von der „Zugehörigkeit“ des Weines, der sich in einer Flasche befindet, zu dieser Flasche, oder der Erbsen in einer Trommel zu dieser Trommel zu reden wäre.

Da nun trotz dieses Unterschiedes die „Bilddinge oder Dingvorstellungen in der Seele“ und die „Dinge außer der Seele“ *dieselbe* Verschiedenheit als *besondere* Dinge gegenüber der „Seele“ (Seelen*ding*) zeigen, so verstehen wir, wie sich der Gedanke einstellt, daß, gleichwie die Dinge außer der Seele von dieser erst *gesehen* werden, wenn „das Licht in der Welt sie sichtbar machet“ (Wolff, Metaphysik I, c. 3, § 203), so auch von der Seele die „Vorstellungen in der Seele“ erst gesehen d. i. der Seele „bewußt“ werden, wenn ein „inneres Licht“ sie „sichtbar machet“. Kein Wunder also, daß das „Bewußtsein der Vorstellungen“ dem „Gesehensein der äußeren Dinge“ verglichen und, wie dieses, als ein *Unterschiedensein* begriffen wird, und daß die *Tätigkeit* der Seele, die „das Bewußtsein“ der Vorstellungen zur Folge habe, gleich der „Tätigkeit“ Sehen, die „das Gesehensein“ der äußeren Dinge zur Folge hat, als „Unterscheiden“ bestimmt wird. Wir verstehen dann auch, daß das Unterscheiden der „Vorstellungen in der Seele“ ein „*inneres Sehen*“ der Seele genannt wird, das unter der Herrschaft der Bildtheorie bis auf den heutigen Tag ein beliebtes Wort geblieben ist.

Der so durch die Bildtheorie aufgedrängte Vergleich des „Bewußtwerdens der Vorstellungen in der Seele“ mit dem „*Gesehenwerden* der Dinge außer der Seele“ bringt es ohne weiteres auch mit sich, den Gegensatz „klar — dunkel“, der für die Dinge als Gegenstände des *Sehens* gilt, auf die „Vorstellungen in der Seele“ zu übertragen, so daß die „Vorstellungen ohne Bewußtsein“ dementsprechend als die in „*völliger Dunkelheit*“ liegenden, von keinem „Licht“ getroffenen „Bilder in der Seele“ bezeichnet werden. Wie aber die „Dinge außer der Seele“, auch ohne von der Seele gesehen zu sein, doch in der Welt, dieser mit den

Dingen erfüllten angeblichen Kugelschale, sind, so befinden sich auch die Vorstellungen, ohne schon von der Seele „gesehen" d. h. ihr bewußt zu sein, in der Seele, dieser von den Dingvorstellungen erfüllten angeblichen Kugelschale.

Wir haben nun für unseren Zweck nicht weiter zu untersuchen, worin wohl das Licht, das zum „innern" Sehen, wie das Sonnenlicht zum „äußeren" Sehen, nötig ist, bestehe und woher es komme. Zweifellos ist aber die Erklärung von der Entstehung des „Bewußtseins der Dingvorstellungen in der Seele" mittels des durch die Bildtheorie ermöglichten Vergleichs mit dem Sehen der „äußeren Dinge" für den Bildtheoretiker einleuchtend und ausreichend. Dabei ist freilich nicht zu vergessen, daß nach Christian Wolff „Bewußtsein" d. i. „Unterschiedensein der Vorstellung in der Seele" zu seiner Kehrseite immer „Bewußtsein" d. i. „Unterschiedenes w i s s e n seitens der Seele" aufweist, daß also jenes „Bewußtsein" niemals ohne dieses „Bewußtsein" sich findet.

Es fragt sich daher, ob die Bildtheorie auch dieselben guten Dienste zum Verständnis der Entstehung des „Bewußtseins" der Seele als der vorstellenden d. i. bildhabenden Seele leiste. Nun könnte wohl, indem der Vergleich mit dem Sehen der „Dinge außer uns" wieder aufgenommen wird, hier der Umstand von Nutzen sein, daß die Bilddinge, weil sie „i n d e r S e e l e" sich befinden, der Seele, die sie umschließt und somit in sich hat, sehr n a h e sind, daher von ihr, wenn nur das „Licht" da ist, leicht und sicher gesehen werden. Indessen würde dieser Umstand nicht von erheblichem Gewicht sein, denn Licht leuchtet doch auch in die Ferne. Überdies wird der eigentliche Fragepunkt, die Entstehung des „Bewußtseins" d. i. des W i s s e n s der Seele von den „Vorstellungen in ihr", dadurch gar

nicht getroffen, weil es sich dabei vor allem um eine Veränderung handelt und nicht um die Frage, was das „Bewußte“ d. i. das „Unterschiedene“ sei, sondern um die andere Frage (s. S. 40), was das sei, das sich durch die vermeintliche Tätigkeit der Seele, das „Unterscheiden“, verändere.

Dieses sich Verändernde kann natürlich nicht die „Vorstellung in der Seele“ sein, wie ja auch, wenn die „Dinge außer uns“ gesehen werden, nicht diese Dinge sich dadurch verändern. Heißt es demnach: „die unbewußte Vorstellung in der Seele wird zur bewußten“, so kann das nicht sagen, daß dies Bildding sich selbst irgendwie verändere, ebensowenig, wie das nichtgesehene Ding, das zum gesehenen wird, dadurch irgendwelche Veränderung an sich selbst erfährt.

In welchem der beiden Sinne wir darum auch von der Entstehung des „Bewußtseins“ nach Wolff reden, auf alle Fälle handelt es sich, soweit es die durch die angebliche Tätigkeit der Seele, das „Unterscheiden“, gewirkte Veränderung betrifft, immer nur um eine Veränderung der Seele selbst, und nicht der Vorstellung: wie ein Ding nicht durch die Beleuchtung, so kann auch nicht durch „Unterscheiden“ die Vorstellung, das Bild in der Seele, verändert werden. Ich betone dieses, weil sich leicht die irrige Auffassung einschleicht, daß durch das „Unterscheiden“ der Seele die „Vorstellung“, das „Bildding in der Seele“, irgendwie von der Seele „bearbeitet“, also selbst verändert werde. Davon kann keine Rede sein, denn die „Vorstellung“ soll, freilich „ohne Bewußtsein“, schon so in der Seele vorhanden sein, wie sie infolge des „Unterscheidens“ der Seele als bewußte sich bietet. Dies ist wohl zu beachten, und somit kann für Wolff die „Entstehung des Bewußtseins“ — einerlei in welcher von beiden Bedeutungen Wolffs das Wort „Bewußtsein“ gemeint ist —

in alle Wege nur die Veränderung der Seele betreffen. Diese Behauptung Wolffs aber ist weder von einer Veränderung der Seele noch insbesondere auch von einer Wirkung der Seele zu verstehen, und daran scheitert schon Wolffs Lehre vom „Bewußtsein", selbst wenn wir an ihrem Unterbau, der unseligen Bildtheorie, gar nicht rührten.

„Vorstellendes d. i. bildhabendes" Wesen ist ihm mit Leibniz die Seele von vornherein, aber in dem Bildhaben ist keineswegs schon das Wissen d. i. das „Bewußtsein" der Seele von dem Bilddinge eingeschlossen. Die Seele als „vorstellende" d. i. „bildhabende" ist vielmehr einem Bildersaale vergleichbar, in dem sich „Bilder" befinden, und der als bildhabender doch dieser Dinge nicht bewußt ist. Die in Rede stehende Veränderung der Seele soll aber darin sich kennzeichnen, daß sie, die bis dahin des in ihr Befindlichen nicht bewußt gewesen ist, nunmehr dessen bewußt ist.

Jede Veränderung stellt, wie wir wissen [1]), für das Einzelwesen, das Veränderung erfährt, einen Gewinn und einen Verlust zugleich dar. Heißt es nun „die Seele verändert sich", indem sie der „Vorstellung in ihr bewußt wird", so würde als der Gewinn demnach das „Bewußtsein" der Seele zu bezeichnen sein, denn sie ist jetzt der „Vorstellung in ihr" bewußt; aber was wäre dann als ihr Verlust in dieser Veränderung anzuführen? Die Seele war freilich der Vorstellung „nicht bewußt", aber „nicht bewußt sein" ist doch nur ein Ausdruck dafür, daß das „Bewußtsein" der Seele fehlt, und nicht etwa der Ausdruck für ein Gegebenes, so daß er uns sagte, was der sich verändern-

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 163 bis 205.

den Seele als ihre bisherige Bestimmtheit oder Eigenschaft zugehörte und nun in der Veränderung dieser Seele gegen eine andere verloren ginge.

Man darf nichts davon ablassen, daß, wie auch jede Veränderung im Gegebenen überhaupt bestätigt, in der Tat jedes sich verändernde Einzelwesen — und allein Einzelwesen verändert sich [1]) — Gewinn und Verlust zugleich erfährt; und man darf sich nicht durch sogenannte Verneinungsworte täuschen lassen, als ob sie, wenn wir sie beim Worte nehmen, mehr aussagten, als daß das von ihnen Verneinte fehlt.

Sagt man, ein Einzelwesen habe sich verändert, und begründet dies damit, daß das Einzelwesen jetzt, sei es eine Bestimmtheit, sei es eine Eigenschaft, die ihm vorher fehlte, aufweise, so wird gewiß niemand bestreiten, daß hier mit Recht von einer Veränderung des Einzelwesens zu reden sei, aber jeder muß auch zugeben, daß die Veränderung in jenem Satze nur einseitig, nämlich nur in dem, was sich dabei als Gewinn herausstellt, nicht aber auch in dem, was sich als Verlust für das Einzelwesen ergibt, zum Ausdruck gekommen ist. Wird in jenem Satze doch nur gesagt, daß eine Bestimmtheit oder Eigenschaft, die jetzt dem Einzelwesen eigen ist, ihm vorher fehlte, aber nicht auch — und darin besteht eben die Einseitigkeit jener Aussage — diejenige Bestimmtheit oder Eigenschaft angeführt, die dem Einzelwesen früher eigen war und nunmehr verloren gegangen ist.

Wenn indes auch, um Veränderung als solche klar zu begreifen, stets beides, sowohl das Gewonnene wie auch das Verlorene, als Gegebenes in seiner besonderen Art festgestellt sein muß, so kennen wir doch viele

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 407.

Fälle von Veränderung, die, um sie klar vorzubringen, nicht in beiden Gliedern, sondern nur in einem, also z. B. nur im Gewinn zur besonderen Aussage zu kommen braucht und womit dem Hörer doch schon die Veränderung in ihren beiden Gliedern zum Verständnis gebracht wird. Dies ist immer der Fall, wenn die zur Aussage gebrachte Bestimmtheit oder Eigenschaft, mag sie in der betreffenden Veränderung nun die gewonnene oder aber die verlorene darstellen, eine unter zweien ist, die einzig und allein die für Veränderung dieser Art möglichen des Einzelwesens sind, wenn, mit anderen Worten, eine Alternative besteht: solche ist Ruhe und Bewegung eines Dinges, Klarheit und Trübung eines Dinges. Wird demnach gesagt, das Ding geriet in Bewegung, so ist mit der Aussage von dem, was es gewonnen hat, Bewegung, zugleich klar, was es verloren hat, Ruhe, und umgekehrt steht mit der Aussage, daß das Ding die Ruhe verlor, zugleich fest, daß es Bewegung gewonnen hat. Ebenso steht es mit Klarheit und Trübung als Eigenschaften eines Dinges.

Auf Grund solcher Alternative sagt uns auch die Verneinung eines von dem in Betracht kommenden Zweierlei nicht nur, daß das Einzelwesen dieses eine nicht, sondern zugleich auch, daß es das andere als Bestimmtheit oder Eigenschaft demnach habe. Nennen wir ein Ding unruhig, so sagen wir damit auch schon, daß es bewegt sei, usf.

In den Fällen aber, in denen nach unserer Erfahrung mehr als zweierlei dem Einzelwesen in der Veränderung wechselsweise eigen sein kann, ist für das Einzelwesen durch die „Verneinung“ einer Bestimmtheit oder Eigenschaft nichts weiter als eben das Fehlen des Verneinten und nicht zugleich auch das Besondere, was ihm an dessen Stelle tatsächlich

eigen ist, für uns klargelegt. Nehmen wir an, ein Ding habe sich verändert und wir finden jetzt, daß es viereckig oder daß es grün ist; sagen wir dann im Blick darauf, daß es sich verändert hat: vorher war es „nicht viereckig" oder „nicht grün", so ist damit noch nicht klar gestellt, welche Bestimmtheit (rund, oval, dreieckig, fünfeckig usf.) oder welche Eigenschaft (rot, blau, gelb) das Ding vorher gehabt hat, wie dies doch bei der Alternative die bloße Verneinung schon mit sich führt. Das „nicht viereckig" „nicht grün" als Aussage führt also für uns nicht zugleich schon dasjenige Gegebene mit sich, was das Ding vorher als seine Bestimmtheit oder als Eigenschaft tatsächlich aufzuweisen hatte; der uns bekannten „nicht dreieckigen" oder „nicht grünen" Möglichkeiten für das Ding sind eben mehrere, und daher sagt „nicht dreieckig" oder „nicht grün" in der Tat eigentlich nichts weiter, als daß dem Dinge die Bestimmtheit oder die Eigenschaft „dreieckig" oder „grün" fehlt, oder es weist uns höchstens auf anderes mannigfaches Gegebene soweit hin, daß eines von diesen mehreren vorher dem Dinge zugehört habe.

Den Unterschied, daß nur zweierlei oder daß noch mehr Möglichkeiten von Veränderungen eines Einzelwesens besonderer Art bestehen, kennzeichnet auch der Sprachgebrauch durchweg noch dadurch, daß in dem ersten Fall die Verneinung einer der zwei Bestimmtheiten oder Eigenschaften auch durch die Vorsatzsilbe „un", also nicht allein durch das Wort „nicht" ausgedrückt wird, während sich in dem zweiten Falle zur Verneinung einer der mehreren Bestimmtheiten oder Eigenschaften immer nur das „nicht" verwendet findet: so heißt es „unschön, unschwer, unlieb, unfein usf." neben „nicht schön, nicht schwer usf.", niemals aber

„unrot, unrund, unheiß usf.“ neben „nicht rot, nicht rund, nicht heiß usf.“.

Nun finden wir in unserem Sprachgebrauch neben „nicht bewußt“ auch „unbewußt“ verwendet, was uns sofort den Wink gibt, daß, da von „unbewußt“ die Rede ist, nur zweierlei Gegebenes als mögliche Bestimmtheiten oder Eigenschaften, „bewußt“ und „unbewußt“, in diesem Falle in Frage kommen können, so daß mit der Aussage „unbewußt“ nicht nur das Fehlen von „bewußt“ zum Ausdruck kommen, sondern zugleich auch die allein in Frage kommende zweite Bestimmtheit oder Eigenschaft schon herausgestellt sein müßte.

Unser Sprachgebrauch verfährt in der Tat auch in dieser Weise, die Vorsatzsilbe „un“ im Gegensatz zu „nicht“ bei dem Worte „bewußt“ zu verwenden. Soll nur zum Ausdruck kommen, daß das „bewußt“ fehlt, so findet sich immer nur das „nicht“ und niemals die Vorsatzsilbe „un“ gebraucht: es heißt, „ich bin mir dessen nicht bewußt gewesen“, oder „das war mir nicht bewußt“, niemals aber „ich bin mir dessen unbewußt gewesen“ oder „das war mir unbewußt“. Fragen wir nach dem Grunde, so ist es eben jener, den ich früher schon für „nicht rund“ oder „nicht rot“ usf. hervorhob, daß nämlich mehr als zwei Möglichkeiten vorliegen: in unserem Falle, „ich bin dessen nicht bewußt gewesen“, liegt in der Tat zahlloses „Mehreres“ vor für die Möglichkeit, seiner damals bewußt gewesen zu sein, als ich „dessen“ d. i. eines bestimmten Gegebenen „nicht bewußt“ war.

Die Tatsache jedoch, daß sich in unserem Sprachgebrauch neben „nicht bewußt“ auch „unbewußt“ findet, wenn auch in solchen Fällen dieses letzte Wort nicht, wie in dem soeben angeführten, zur Verwendung kommen kann, berechtigt uns zu der Annahme, daß in den-

jenigen Fällen, die uns das „unbewußt“ verwendet zeigen, mit diesem Wort nicht bloß die Verneinung von „bewußt“, zum Ausdruck gebracht, sondern zugleich auch auf ein anderes besonderes Gegebenes als das außer dem verneinten „bewußt“ allein mit in Frage kommende und darum in jener Verneinung zugleich stillschweigend schon bejahte hingewiesen sein soll.

Somit ist es für die Frage nach dem Sinn des Wortes „Bewußtsein“ von großer Wichtigkeit, über den gemeinten Sinn des Wortes „unbewußt“ d. i. über das, was in dieser Verneinung „unbewußt“ zugleich schon als ein Besonderes im Gegebenen überhaupt heraustreten soll, uns Rechenschaft zu geben.

Zu dem Ende haben wir auszugehen von dem, was in dem Worte „unbewußt“ verneint wird, also von dem Sinn des Wortes „bewußt“. Zweierlei Bedeutung hat das Wort „bewußt“: 1. „Wissendes schlechtweg“ und 2. „Wissensgegenstand“. Findet sich nun „bewußt“ als Bestimmung eines Gegebenen, um dieses als „Wissensgegenstand“ zu kennzeichnen, so handelt es sich in der Bestimmung „bewußt“ um die Beziehung jenes Gegebenen zu einem besonderen „Wissenden“: für dasjenige nun, das hier das „Wissende“ ist, bestehen in Ansehung jenes Gegebenen zwei Möglichkeiten, entweder es weiß oder es weiß nicht dieses Gegebene. In dem letzten Falle heißt es dann, der Gegenstand sei ihm nicht bewußt. Wir wundern uns nun wohl, warum, da doch in dieser fraglichen Beziehung nur zwei Möglichkeiten für das Gegebene selbst vorliegen, nämlich „bewußt“ oder „nicht bewußt“ d. i. Gegenstand dieses Wissenden oder nicht Gegenstand dieses Wissenden zu sein, es von ihm nicht auch heiße: „es ist unbewußt, sondern nur, es ist nicht bewußt?“ Der Grund ist offenbar der, daß für das Einzelwesen, das dieses Gegebene nicht weiß, noch gar mancherlei anderes

„bewußtes“ sein kann, so daß, da die Alternative hier nicht Platz greift, auch mit der Behauptung, daß ein Gegebenes einem besonderen Wissenden nicht bewußt sei, nur die Verneinung des „bewußt“ für dieses Gegebene in Beziehung zu dem besonderen Wissenden, nicht aber zugleich ein anderes, das seinerseits Wissensgegenstand jenes „Wissenden“ sei, herausgestellt ist.

Tatsächlich findet sich auch im Sprachgebrauch das Wort „unbewußt“ nur angewendet, wenn es die Verneinung von „wissendes“ bedeuten soll und demzufolge von einem Einzelwesen ausgesagt ist, und indem wir hier genauer zusehen, so finden wir bestätigt, daß die Vorsatzsilbe „un“, diese besondere Ausdrucksweise der Verneinung, auch hier die Aufgabe erfüllt, daß mit dieser Vereneinung auch schon deutlich ein Gegebenes, das eben die tatsächliche Bestimmung des Einzelwesens sein muß, herausgestellt wird. Welches ist denn nun die Alternative, aus der das Wort „unbewußt“ seine Berechtigung und seinen besonderen Sinn gegenüber „nicht bewußt“ erhält? Es ist die Alternative, daß die Einzelwesen im Gegebenen überhaupt entweder Geist oder Körper sind und daß nur der Geist wissendes d. i. bewußtes Wesen ist, dagegen der Körper nicht, und daß nur dieser räumliches Wesen ist, dagegen der Geist nicht.

Sprechen wir demnach von „unräumlichem“ Einzelwesen, so wissen wir nicht nur, daß ihm das Räumlichsein fehlen, sondern auch, daß es Geist sein muß, und ist andererseits von „unbewußtem“ Einzelwesen die Rede, so ist uns damit nicht nur gesagt, daß es nicht bewußtes (wissendes), sondern auch, daß es ein räumliches Wesen d. h. Körper oder Ding ist.

Gegen meine Behauptung, daß das Wort „unbewußt“ nur auf Einzelwesen gehe, kann jedoch anscheinend der Sprachgebrauch selber ins Feld geführt werden,

und zwar in zweifacher Richtung, indem er einmal von „unbewußter Tätigkeit“ und dann auch von „unbewußter Vorstellung“ redet.

Von vornherein muß von uns zugestanden werden, daß in diesen beiden Fällen ausgeschlossen ist, das Wort „unbewußt“ in der Bedeutung von „nicht wissend“ zu fassen. Denn, spricht man von „unbewußten Tätigkeiten“ oder von „unbewußten Vorstellungen in der Seele“, so nennt man als ihren Gegensatz „bewußte Tätigkeit“ und „bewußte Vorstellung“. Niemand aber wird von „wissenden (= bewußten) Tätigkeiten“ oder von „wissenden (= bewußten) Vorstellungen“ reden; in der Tat hat auch das Wort „nicht wissende (= unbewußte) Tätigkeit“ oder „nicht wissende (= unbewußte) Vorstellung“ keinen Sinn, es muß uns ebenso unsinnig anmuten wie das Wort „nicht denkender Käse“ oder „nicht duftendes Denken“.

Ein Gegensatz „bewußt — unbewußt“ im Sinne von „wissend — nicht wissend“, wie wir ihn für die Einzelwesen Geist und Ding (Körper) kennen, kann also nicht in Frage kommen, wenn wir von „unbewußter Tätigkeit“, auf die wir jetzt zunächst näher eingehen wollen, sprechen. Aber „unbewußte Tätigkeit“ soll auch nicht etwa Tätigkeit eines Dinges meinen, als ob „unbewußte Tätigkeit“ sagen wollte „Tätigkeit eines überhaupt unbewußten (nicht wissenden) Einzelwesens“.

Wann immer das Wort „unbewußte Tätigkeit“ gebraucht wird, so hat man in der Tat nicht ein Ding als das Tätige im Auge, selbst dann nicht, wenn es sagen sollte „Tätigkeit, die nicht Wissensgegenstand“, also „nicht bewußte“ ist.

Andererseits steht soviel fest, daß „unbewußt“ in dem Worte „unbewußte Tätigkeit“ in allen Fällen auch sagen soll, daß die Tätigkeit „nicht Wissens-

gegenstand" für das tätige Einzelwesen sei, dies jedoch niemals ohne den Zusatz, daß das in Frage kommende tätige Einzelwesen ein Geist d. h. ein wissendes Wesen sei. Aber eben von der in Rede stehenden eigenen Tätigkeit nicht wisse, diese also ihm nicht bewußte Tätigkeit sei.

Wir haben nunmehr zu prüfen, was für einen Sinn es haben kann, von „unbewußter Tätigkeit des Geistes" zu reden, und da gilt es vorerst die unabweisliche Aufgabe zu erfüllen und den Sinn des Wortes „Tätigkeit" festzustellen.

Was auch immer „Tätigkeit" bedeuten mag, auf alle Fälle wird es einem Einzelwesen zugesprochen. Wer dies leugnet und „Tätigkeit", ohne Einzelwesen vorauszusetzen — ich erinnere nur an die Scholastiker, die „Gott" als „actus purus", oder Fichte, der „Ich" als „Tathandlung" hinschreibt —, verstehen zu können meint, der möge nur sein Gesicht rückwärts wenden und er wird sehen, wie das Einzelwesen, zu dem der „actus purus" oder die „Tathandlung" unweigerlich gehört, mit verzeihendem Lächeln ihm über die Schulter guckt.

„Tätigkeit" findet sich in zweierlei Bedeutung gebraucht. „Tätiges" Einzelwesen heißt 1. ein wirkendes und 2. ein als sich veränderndes wirkendes Einzelwesen, so daß also das Wort „Tätigkeit" einen weiteren und einen engeren Sinn hat: 1. Wirken eines Einzelwesens, 2. Wirken eines sich verändernden Einzelwesens.

Was die erste, die weitere Bedeutung „Wirken eines Einzelwesens" betrifft, so wissen wir freilich, daß im strengen Sinne des Wortes vom „Wirken" eines Einzelwesens nichts zu finden ist, denn was wir „Einzelwesen" nennen, ist allzumal „Einziges", und „das eigentliche Wirkende" d. h. die „wirkende Bedingung einer Veränderung (Wirkung)"

ist allzumal Allgemeines, sei es Bestimmtheit, sei es Augenblickeinheit des „tätigen“ Einzelwesens.[1])

Sprechen wir dennoch vom Wirken des Einzelwesens, so geschieht es in dem übertragenen Sinne, der gestattet, das eigentliche Wirken des Allgemeinen zugleich auch von dem Einzigen, dem das Allgemeine, sei es als Bestimmtheit, sei es als Augenblickeinheit, zugehört, auszusagen, und diese Aussage findet sich auch ohne weiteres immer ein, weil Allgemeines ja überhaupt nur in der Zugehörigkeit zu Einzigem gegeben ist.

Wird nun aber von Wirken als einer „Tätigkeit“ gesprochen, so ist damit immer gesagt, daß das „Wirken“ in diesem übertragenen Sinne, also von einem Einzelwesen ausgesagt sein soll, denn als „Tätiges“ kennt jedermann nur das Einzelwesen. Wer z. B. auch von einer tätigen „Kraft“ oder z. B. von der Tätigkeit der „Naturkräfte“ spricht, wird zugestehen, daß er dann unter „Kraft“ und „Naturkräfte“ tatsächlich Einzelwesen, die „tätig“ sind, vorstellt.

Gehen wir diesem weiter nach, so findet sich, daß wiederum im besonderen „Tätigkeit“ nur von demjenigen Einzelwesen, das „kraft“ seiner Augenblickeinheit wirkt, will also sagen, das als wollendes[2]) wirkt, ausgesagt ist. Und wenn wir doch auch von „Tätigkeit“ eines nicht wollenden, also nicht kraft seiner Augenblickeinheit, sondern kraft eines seiner Bestimmtheiten wirkenden Einzelwesens, reden, wie der Sprachgebrauch zeigt, so kommen wir eben zu dieser Rede, wie jeder Fall offensichtlich zeigt, weil

[1]) Ich verweise auf die Darstellung des „Satzes vom Wirken“ in meiner Philosophie als Grundwissenschaft S. 245 bis 321.

[2]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 295.

wir das betreffende Einzelwesen betrachten, als ob es ein wollendes sei und als solches wirke.

Das Einzelwesen, wenn es als wollendes wirkt, wenn also seine besondere Augenblickeinheit als solche die wirkende Bedingung einer Veränderung, der sogenannten „Wirkung", ausmacht, weiß auch in allen Fällen von diesem seinem Wirken, weiß sich als wirkendes d. i. als tätiges, mit anderen Worten, sein Wirken oder seine Tätigkeit weiß es, sie ist ihm bewußte Tätigkeit. Von „bewußter" Tätigkeit in diesem Sinne, daß also das tätige Einzelwesen von seinem eigenen Wirken weiß, ist selbstverständlich nicht in all den Fällen zu reden, in denen die Aussage „Tätigkeit" von wirkenden Einzelwesen nur aus der Betrachtung, als ob sie wollende wären und als wollende wirkten, sich ergibt. Gestattet man sich daher auch, aus dieser „Alsob"-Betrachtung heraus von Dingen (Körpern) als „tätigen" zu reden, so wird man doch niemals so weit gehen, ihre Tätigkeit in jenem Sinne eine bewußte d. i. dem tätigen Dinge bewußte zu nennen, weil damit der Unterschied von Ding und Geist ganz und gar aufgehoben wäre. Im Gegenteil würde man wohl dazu kommen, solche „Alsob-Tätigkeit" des Dinges eine „unbewußte" Tätigkeit zu heißen, um etwa damit auszudrücken, daß es die Tätigkeit eines „unbewußten" d. i. überhaupt nicht wissenden Einzelwesens, mithin eines Dinges sei (s. oben S. 60), womit denn zugleich gesagt ist, daß dieses Einzelwesen nicht von seiner eigenen „Tätigkeit" d. i. seinem Wirken weiß. Indessen betonten wir schon, daß für das Wirken von Dingen d. i. von „unbewußten" (= überhaupt nicht wissenden) Einzelwesen das Wort „unbewußte Tätigkeit", im Sinne „Tätigkeit eines unbewußten (= überhaupt nicht wissenden) Einzelwesens" gar nicht verwendet wird. Wollen wir daher

dem Sinne des Wortes „unbewußte Tätigkeit“, wie es im Sprachgebrauch sich findet, nachgehen, so haben wir uns an die Einzelwesen zu halten, die zweifelsohne „bewußte Tätigkeit“ aufzuweisen haben d. i. ihre eigene Tätigkeit wissen, sich also als wirkende und dabei zugleich als das eigene Wirken wissende Einzelwesen erweisen.

Von „bewußter Tätigkeit“ reden wir, wenn die Seele als wollende wirkt d. i. wenn ihre besondere Augenblickeinheit, die wir „Wille“ nennen, wirkende Bedingung der auftretenden Veränderung eines Einzelwesens ist.[1]) Es fragt sich nun, ob die menschliche Seele nicht nur als wollende, sondern auch sonst noch als wirkende sich zeigt. In der Tat ist dies der Fall; zwar nicht etwa wirkt die Seele noch kraft einer anderen Augenblickeinheit, als jene, die wir die Seele als „Wille“ nennen; die wirkende Augenblickeinheit der Seele ist immer nur ein Wille. Indes gibt es zweifellos auch anderes Wirken der Seele, nämlich das Wirken „kraft“ einer ihrer Bestimmtheiten, die also in solchem Wirken die eigentliche wirkende Bedingung ausmacht. Aber selbst in solchem Falle sprechen wir in übertragenem Sinne von dem Wirken, ja von der Tätigkeit des Einzelwesens, dieser besonderen „Seele“. Freilich ist solche „Tätigkeit der Seele“ nicht in jenem Sinne eine „bewußte Tätigkeit“ zu nennen, wie wir von dem Willenswirken einer Seele als einer dieser Seele „bewußten“ Tätigkeit reden dürfen; vielmehr ist das Bestimmtheitswirken der Seele von dem Willenswirken gerade dadurch unterschieden, daß dieses der Seele bewußt, jenes der Seele nicht bewußt ist. Die Seele weiß in ihrem Bestimmtheitswirken nicht, daß sie wirkt d. h., genauer gesprochen, daß eine ihrer

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 694.

Bestimmtheiten die wirkende Bedingung einer Veränderung ist. Die so bedingte Tätigkeit der Seele ist also eine der Seele „nicht bewußte", und sie bekommt nun wohl auch die Bezeichnung „unbewußte Tätigkeit", was zwar nicht etwa „nicht wissende Tätigkeit" heißen soll, denn das wäre ja sinnlos, sondern daß die „nicht bewußte" Tätigkeit einem Einzelwesen zukomme, das zwar auch bewußtes d. i. wissendes Einzelwesen, aber in betreff seines Bestimmtheitswirkens nicht wissendes, also „unbewußtes" Einzelwesen sei.

Daß die Seele von ihrem Bestimmtheitswirken nicht weiß, also diese eigene Tätigkeit eine „unbewußte" ist, diese Tatsache steht durchaus nicht in Widerspruch mit der Lehre, wie sie schon Cartesius vertritt, daß die Seele „wissendes Einzelwesen schlechtweg" sei d. h. ein Einzelwesen, das von Allem dem, was zu ihr gehört, oder, wie Wolff sich ausdrückt „was in der Seele geschiehet", eben, weil es zu ihr gehört, weiß. Ist doch „Wirken" d. i. „wirkende Bedingung sein" für die Veränderung eines Einzelwesens, nicht etwas, das zu dem wirkenden Einzelwesen als Einzelwesen schlechtweg gehört, darum folgt auch nicht aus der Tatsache des Wirkens schlechtweg für die Seele als „bewußtem" d. i. wissendem Einzelwesen, daß sie auch ihr Wirken wisse. Tatsache ist zwar, daß die Seele, wenn sie als Wille wirkt, dieses ihr Wirken weiß, aber auch daraus folgt nicht, daß die Seele nun ihr Wirken überhaupt, also auch ihr jedesmaliges Bestimmtheitswirken und nicht nur ihr Willenswirken wisse. Das Wirken der Einzelwesen ist überhaupt nicht etwas, das zu dem Einzelwesen als Gegebenen, sei es als Bestimmtheit, sei es als Eigenschaft, gehört, was immer aber zu einem Einzelwesen gehört, ist entweder seine Bestimmtheit

oder seine Eigenschaft.[1]) „Wirken“ d. h. „wirkende Bedingung sein“ kennzeichnet das wirkende Einzelwesen stets nur in seinem eigenartigen Zusammenhang mit anderem Einzelwesen, das seinerseits die Wirkung erfährt. Wir nennen diesen Zusammenhang Wirkenszusammenhang oder Wirkenseinheit, und was diesen Zusammenhang betrifft, wenn es sich im besonderen dabei um die Seele als das wirkende Einzelwesen handelt, so gibt es eben zwei Möglichkeiten für die Seele als wissendes Einzelwesen, daß sie nämlich von dem jedesmaligen augenblicklichen Wirkenszusammenhange weiß oder nicht weiß, mit anderen Worten, daß ihr eigenes Wirken d. i. ihre eigene „Tätigkeit“ eine ihr bewußte oder nicht bewußte („unbewußte“) Tätigkeit ist.

Sprechen wir demnach von dem Bestimmtheitswirken der Seele, wozu unter anderem auch das sogenannte Affektwirken selbstverständlich zu rechnen ist, so bedeutet es in allen Fällen eine der Seele „nicht bewußte Tätigkeit, und setzen wir dann für „nicht bewußte“ das Wort „unbewußte“ Tätigkeit ein, so ließe sich dafür auch noch als Grund angeben, daß diese Tätigkeit immer Bestimmtheitswirken der Seele ist, und das Wirken des Dinges, das, wie bekannt, ohne alle Ausnahme Bestimmtheitswirken ist, darum als Wirken eines unbewußten (überhaupt nicht wissenden) Einzelwesens „unbewußte Tätigkeit“ in diesem Sinne genannt werden kann. Nennen wir nun ebenso das Bestimmtheitswirken der Seele, das wir unterscheiden von ihrer Willenstätigkeit, einer in beiderlei Sinne „bewußten“ Tätigkeit (sowohl die Tätigkeit eines bewußten Einzelwesens als auch die diesem Einzelwesen bewußte Tätigkeit), eine „unbewußte“ Tätig-

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 648 ff.

keit, indem sie nicht nur als dem Einzelwesen „nicht bewußte" Tätigkeit, sondern auch in dem anderen Sinne als „unbewußte" Tätigkeit gefaßt wird, so betrachten wir anscheinend in diesem Falle die Seele, als ob sie, wie das Ding, ein unbewußtes Einzelwesen selbst wäre. Indessen, wenn wir auch die Tatsache des Bestimmtheitswirkens der Seele als „unbewußte" d. i. nicht bewußte Tätigkeit rückhaltlos anerkennen, so nötigt dies keineswegs, wie ich schon darlegte, die Betrachtung, „als ob" die Seele selbst ein unbewußtes Einzelwesen wäre, überhaupt aufzunehmen, da ja solche „nicht bewußte" eigene Tätigkeit der Seele durchaus mit der Behauptung zu reimen ist, daß die Seele wissendes Einzelwesen schlechtweg sei d. h. von Allem, was zu ihr gehört, wisse. Will man dann für diese Tätigkeit das Wort „unbewußte Tätigkeit" aus den angeführten Gründen gebrauchen, so mag es sein, da dies ja unbeschadet der Lehre von der Seele als wissendem Einzelwesen schlechtweg geschehen kann. Also das Wort „unbewußte Tätigkeit der Seele" im Sinne von „unbewußtem" d. i. der Seele nicht bewußtem eigenen Wirken besteht durchaus zu Recht.

Nun aber pflegt man vielfach in das Wort „Tätigkeit des Einzelwesens" nicht nur „Wirken" schlechtweg d. i. wirkende Bedingung sein für eine Veränderung, sondern auch ein besonderes Wirken hineinzulesen, so daß das „tätige" Einzelwesen ein sich veränderndes und als solches wirkendes bedeuten soll. Es ist die Frage, ob auch in diesem Sinne eine Tätigkeit, und insbesondere noch, ob in diesem Sinne eine unbewußte Tätigkeit der Seele behauptet werden darf.

Daß in diesem Sinne „unbewußte Tätigkeit" von unbewußtem d. i. „nicht wissendem" Einzelwesen, also vom Dinge, mit Recht auszusagen sei, lehrt die täg-

liche Erfahrung. Jedes sich bewegende und als dieses sich verändernde Einzelwesen wirkende Ding erweist sich gerade in dem besonderen Sinne „tätig" und selbstverständlich „unbewußt tätig", indem seine Bestimmtheit, „die besondere Bewegung" d. i. eine Veränderung die eigentliche wirkende Bedingung bildet: man nehme die rollende Kugel, die das Fallen der Kegel wirkt, oder die in Bewegung befindliche Maschine, die eine Mühle treibt.

Aber um Dinge und deren unbewußte „Tätigkeit" in dem besonderen Sinne handelt es sich für uns hier nicht, sondern um die Seele, ob auch sie solche unbewußte „Tätigkeit" aufzuweisen habe, ob insbesondere die Seele, die doch überhaupt nicht ein Ding, sondern ein Bewußtsein ist, auch, wie das Ding, sich unbebewußt verändere, also „unbewußte Veränderung" ihr beizulegen sei. Denn auf diesen besonderen Punkt richtet sich nun allein unsere Aufmerksamkeit, nachdem wir ja schon den anderen Punkt, ob „unbewußtes Wirken schlechtweg" von der Seele auszusagen sei, in zustimmender Weise erledigt haben, so daß wir jetzt schon behaupten können, daß, wenn es unbewußte Veränderungen der Seele gibt, auch „unbewußte Tätigkeit der Seele" in dem noch in Frage stehenden Sinne anerkannt werden muß.

Daß das Einzelwesen „Seele" Veränderung erfahre d. h. sich verändere, ist zweifellos, denn Veränderlichsein ist das Kennzeichen des Einzelwesens überhaupt und Veränderung findet sich einzig und allein im Einzelwesen.[1] Wenn wir von „Veränderung im Einzelwesen" reden, so sagt dies nichts anderes als

[1] Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 226. 281. 407.

daß das Einzelwesen sich verändere, und sagt nicht etwa, daß etwas „im Einzelwesen“ Veränderung erfahre, aber jenes Einzelwesen selbst nicht das sich Verändernde sei. Hierauf ist genau zu achten, damit sich nicht jene irrige Deutung von „Veränderung im Einzelwesen“ einschleiche, als ob dieses gleichsam die Kapsel sei, die das, was Veränderung erfährt, nur „in sich berge“.

Auch vor der noch ärgeren Mißdeutung von „Veränderung im Einzelwesen“ gilt es auf der Hut zu sein, nach der „Veränderung“, die „im Einzelwesen“ behauptet wird, selbst vom Einzelwesen unterschiedenes Anderes sein soll, das sich in dem Einzelwesen, wie in einer Kapsel, abspielt. Man bedient sich dann freilich kaum des Wortes „Veränderung“, weil dieses Wort doch gar zu deutlich auf Einzelwesen, das sich verändert, hinweist, sondern spricht mit Vorliebe von „Vorgang“, ein Wort, das in der Neuzeit besonders von vielen Psychologen im Munde geführt wird, zum Schaden einer klaren Auffassung des Seelenlebens. So redet man denn von „Vorgängen in uns“ und erweckt zum wenigsten den gefährlichen Schein, als ob unter „Vorgang“ selbst eine besondere Sorte von Einzelwesen zu verstehen sei, die den Schauplatz ihres Auftretens und Lebens „in uns“ haben. Besehen wir aber die Tatsache, die zu der schlimmen Behauptung „Vorgänge in uns“ geführt hat, so ist das, was „in uns vorgeht“ eben nichts anderes als eine Veränderung, die wir selbst erleben, d. i. eine Veränderung unserer selbst. „Vorgang in uns“ ist also sinnvoll nichts als ein anderer Ausdruck für „Veränderung unserer selbst.“ Das bestätigt sich auch durch die anderweitige Verwendung des Wortes „Vorgang“: wenn z. B. von „Vorgängen im Körper“ die Rede ist, so kann auch dieses sinnvoll

nur Veränderungen des Körpers oder, in diesem Falle genauer gesprochen, eines Teildinges des Körpers heißen; die „Vorgänge“ sind in der Tat in dem Körper oder in dem Teildinge des Körpers, nämlich Veränderungen desselben. Wollte man hier einwenden, daß die „Vorgänge in den Teildingen“ sicherlich, wie ja die Teildinge selbst, deren Veränderung sie bedeuten, als „in dem Körper“ auftretende Vorgänge zu bezeichnen wären, so könnte ich wohl zustimmen, aber doch nicht in dem Sinne, daß der Körper etwa als eine Kapsel anzusehen sei, von der jene Teildinge und demnach auch deren Veränderungen umschlossen sind, sondern nur in dem Sinne, daß der Körper als das (zusammengesetzte) Einzelwesen aufgefaßt wird, zu dem jene sich verändernden Einzelwesen als seine Teildinge und daher auch die Veränderungen dieser Teildinge gehören.

Wir werden noch sehen, wie diese immerhin begründete physikalische Rede von „Vorgängen im Körper“, die auf Veränderungen der „in ihm enthaltenen“ Teildinge zutrifft, augenscheinlich die Vorlage für die psychologische Rede von „Vorgängen in uns“ gebildet hat. Zunächst aber haben wir es noch mit der Behauptung „Tätigkeit der Seele“ als eines sich verändernden Einzelwesens, und im besonderen mit der Frage der Veränderung der Seele zu tun.

Das Ding als sich bewegendes oder in Bewegung befindliches und als solches wirkendes, also das Ding als ein in dieser Weise „tätiges“ ist uns bekannt; in solchem Falle ist eben die Bewegung des Dinges diejenige Bestimmtheit desselben, die im eigentlichen Sinne das Wirkende bedeutet: wir haben also ein besonderes Bestimmtheitswirken zu verzeichnen, wenn die wirkende Bedingung eine Bewegung d. i.

Ortsveränderung des Dinges ist. Findet sich nun im Seelenleben auch eine solche „Tätigkeit" der Seele, in der die wirkende Bedingung d. i. das im eigentlichen Sinne Wirkende eine besondere Veränderung der Seele ist? Wäre dies der Fall, so könnte solche Seelentätigkeit nicht Willenswirken sein, schon deshalb nicht, weil der „Wille" nicht „Veränderung der Seele" oder „Vorgang in der Seele", wenn ich einmal dies Wort gebrauchen darf, ist. Denn „Wille" bedeutet eine besondere Augenblickeinheit der Seele, die eben sich in diesem Augenblick ursächlich auf eine vorgestellte Veränderung bezieht[1]; jede Veränderung der Seele aber umfaßt zwei Augenblickeinheiten dieses Einzelwesens.

Aber auch das Bestimmtheitswirken der Seele zeigt ausnahmslos als eigentlich Wirkendes die Bestimmtheit nur eines Augenblickes der Seele, sei es ein besonderes „Vorstellen", sei es ein besonderes „Fühlen". Auch im Bestimmtheitswirken der Seele kann demnach niemals von einer „Veränderung" als der wirkenden Bestimmtheit die Rede sein, da ja „Veränderung" immer zwei Augenblicke des in Betracht kommenden Einzelwesens betrifft.

Wenn also die Behauptung einer wirkenden Veränderung, die beim Dinge, das als sich bewegendes wirkt, zwar ohne Frage durchaus angebracht ist, bei der Seele keine Unterkunft findet und demnach eine „Tätigkeit" der Seele in dem Sinne, daß sie als sich verändernde kraft dieser „Veränderung", die ja zwei Augenblicke der Seele umfaßt, wirkte, nicht zu fassen ist, so fällt damit auch

---

[1]) Siehe Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie S. 456 ff., 517 ff. u. Philosophie als Grundwissenschaft S. 294 f., 649 f.

diese **besondere** Behauptung „unbewußte Tätigkeit der Seele“ schon in sich zusammen.

Aber vielleicht triumphieren wir zu früh! Haben wir nicht selber behauptet, daß jene Bestimmtheiten der Seele, wie Wahrnehmen und Fühlen der Seele, wirkende Bedingung sein, also die Seele „kraft“ dieser Bestimmtheiten wirken d. i. tätig sein könne? Sicherlich; und wir bleiben auch dabei. Dieses Zugeständnis aber scheint vielleicht manchen Psychologen eine genügende Handhabe zu sein, auch das andere Zugeständnis, daß die sich verändernde Seele „kraft“ dieser ihrer Veränderung wirke oder tätig sei, von uns zu erzwingen, da eben, wie sie behaupten, Wahrnehmen und Fühlen „**Vorgänge in uns**“, also Veränderungen der Seele bedeuten. Hätten sie hiermit Recht, so müßten wir, da Wahrnehmen und Fühlen zweifellos besondere Bestimmtheiten der Seele sind, allerdings einräumen, daß es „tätige“ Seele gäbe, die ebenso, wie ein Ding kraft einer Veränderung „Bewegung“ (d. i. seiner Bestimmtheit, auch „kraft“ einer Veränderung ihrer selbst d. i. eines „Vorganges in ihr“ wirke oder tätig sei. Denn daran ist kein Zweifel, daß die Bestimmtheiten der Seele, die, wie ein Wahrnehmen und ein Fühlen, die wirkende Bedingung von Veränderungen bedeuten, Wirkung ausüben.

Aber besonderes Wahrnehmen oder besonderes Fühlen ist gar nicht eine **Veränderung** der Seele, also gar nicht ein „**Vorgang**“, der ja stets **mehrere** Augenblicke betrifft, sondern ist vielmehr gar nichts weiter als eine **Augenblicks**bestimmtheit der Seele d. i. Bestimmtheit nur eines Seelenaugenblickes. Denn „Wahrnehmen“ sagt dasselbe wie „Wahrnehmung haben“, „Fühlen“ dasselbe wie „Gefühl haben“, und dies fordert doch nicht mehrere Seelenaugenblicke, wie sie freilich jede Veränderung, also jeder Vorgang aufweisen muß.

Die Ausflucht, daß man hier unter „Wahrnehmen“ nicht nur „eine besondere Wahrnehmung haben in diesem Seelenaugenblick“, sondern auch die andere Tatsache mit begreife, daß die Seele im vorhergehenden Augenblicke diese besondere Wahrnehmung nicht gehabt hat, würde allerdings dem Worte „Wahrnehmen“ den Sinn einer „Veränderung“ der Seele beschafft haben. Indes zunächst: wer in aller Welt versteht unter „Wahrnehmen“ nicht nur „eine Wahrnehmung haben“, sondern zugleich auch noch „diese Wahrnehmung früher nicht gehabt haben“; und dann, selbst wenn dies der volle Sinn von „Wahrnehmen“ wäre, würde doch, sofern man von „Wahrnehmen“ als „wirkender Bedingung“ spräche, immer nur das „Wahrnehmung haben“ selbst und nicht auch noch die Tatsache, daß die Seele vorher diese Wahrnehmung nicht hatte, in Betracht kommen können. So hilft diese Ausflucht zu nichts, da eben nicht die gemeinte Veränderung der Seele, sondern nur die in der Veränderung als „Gewinn“ auftretende neue Augenblicksbestimmtheit (das neue Wahrnehmen) die wirkende Bedingung bildet für die folgende Veränderung eines anderen Einzelwesens.

Aber noch andere Ausflucht scheint sich zu bieten: vielleicht versteht man nämlich unter „Wahrnehmen“ als angeblichem „Vorgang“ („Prozeß“) jene Aufeinanderfolge „Reiz, Nervenerregung, Gehirnzustand, Wahrnehmunghaben“; die Bezeichnung „Wahrnehmungsprozeß“ (-vorgang) ist ja für diese Aufeinanderfolge eine geläufige. Aber man bedenke, daß diese Aufeinanderfolge doch nicht „in der Seele“ vor sich geht, also kein „Vorgang in der Seele“, keine „Veränderung der Seele“ darstellt, sondern eine Folge von mehreren Gegebenen, von denen nur das letzte zur Seele selbst gehört d. h. „in der Seele“ ist. Also auch diese Ausflucht kann, wenn sie über-

haupt ernst genommen werden dürfte, der lahmen Behauptung von einer „Tätigkeit“ d. i. einem Wirken der Seele, in dem die wirkende Bedingung ein „Vorgang in der Seele“, also eine Veränderung wäre, nicht aufhelfen, so daß wir nun mit Fug und Recht der Behauptung derartiger „Tätigkeit“ und darum im besonderen auch derartiger unbewußter Tätigkeit der Seele allen Sinn absprechen.

Indes noch einer anderen Behauptung von „Tätigkeit der Seele“ haben wir näherzutreten, die, wenn sie zu Recht bestände, dem Worte „unbewußte Tätigkeit der Seele“ doch noch zu einem Sinn verhelfen könnte.

Wer kennt nicht die besonders gebräuchliche Rede von der Vorstellungstätigkeit“, sowie von der „Denktätigkeit“ und ebenso die Rede von dem „Vorstellungsakte“, sowie von dem „Denkakte!“ Sie zeichnet uns die Seele als „tätiges“ d. i. als wirkendes Wesen, aber auch nicht allein als dieses, sondern zugleich als ein auf Grund dieser „Akte“ sich selbst veränderndes Wesen. Es ist demnach hier Wirken oder „Tätigkeit“ der Seele in Ansehung der Wirkung ganz anders aufgefaßt als vorher, wo wir es schon mit der Behauptung von „tätiger“, d. i. als sich verändernde wirkender Seele zu tun hatten. Denn dort sollte „Tätigkeit der Seele“ sagen, daß die Seele auf Grund ihres sich Veränderns wirke, hier dagegen meint „Tätigkeit“ (Vorstellungs- und Denktätigkeit), daß die Seele auf Grund solchen Wirkens sich unmittelbar verändere, sei es in ihrem Vorstellen, sei es in ihrem Denken.

Die Sage von diesem vermeintlichen „Akte“ der Seele geht von alters her in der Wissenschaft um: dem „Denkakt“ insbesondere verhalf Platon und die

von ihm geborene „logische Erkenntnistheorie“ [1]) zu einem heiligen Platze in der Wissenschaft. Betrachten wir aber die Tatsachen, auf die die Behauptung solcher „Akte“ abstellt, so findet sich nichts, das diese Behauptung rechtfertigte. Wenn freilich unter „Vorstellungs*tätigkeit*“ oder „*Akt* des Vorstellens“, und ebenso unter „Wahrnehmungs*tätigkeit*“ oder „*Akt* des Wahrnehmens“ etwa nur verstanden würde, daß die Seele sich in dem Vorstellen und Wahrnehmen, dieser ihrer gegenständlichen Bestimmtheit, verändere, also vorher jene und jetzt diese Vorstellung und Wahrnehmung habe, so ließe sich solcher Sinn der Worte „Tätigkeit oder Akt des Vorstellens und Wahrnehmens der Seele“ aus den Tatsachen des Seelenlebens feststellen, aber in diesen findet sich nichts, das dazu berechtigte, für die Veränderungen, die die vorstellende und wahrnehmende Seele aufweist, diese Seele selbst als *wirkende* Bedingung auszugeben. Die Behauptung von „Vorstellungstätigkeit“ oder „Akt des Wahrnehmens und Vorstellens“ in dem Sinne, daß die Seele als wahrnehmende und vorstellende selber wenigstens eine von vielleicht mehreren *wirkenden* Bedingungen für ihre Veränderung in der Bestimmtheit Wahrnehmen und Vorstellen wäre, stellt sich überdies offensichtlich mit allem sonstigen Wirken im Gegebenen überhaupt in Widerspruch. Man verstehe mich aber nicht falsch. Allerdings leugne ich gewiß nicht, daß, wenn die Seele sich in ihrem Wahrnehmen und Vorstellen verändert und somit eine neue Wahrnehmung oder Vorstellung gewinnt, als die vorher schon wahrnehmende oder vorstellende Seele diesen ihren neuen Gewinn *mitbedingt*; nur muß dieses „Bedingungsein“ der Seele für ihre *eigene* Verände-

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 483 bis 532.

rung richtig verstanden werden. Ist es für die Auffassung von Veränderung als einer *Wirkung* doch von schwerwiegender Bedeutung, zwischen *wirkender* und *grundlegender* Bedingung der Veränderung d. i. Wirkung zu unterscheiden.[1]) In allen zweifellosen Fällen des Wirkens im Gegebenen überhaupt liegt, wann es sich um ein unmittelbares und unvermitteltes Wirken — wie eben in dem hier in Frage stehenden Fall — handelt, die *wirkende* Bedingung der Veränderung *nicht in dem diese Veränderung erfahrenden* Einzelwesen, sondern in einem *anderen* Einzelwesen, die *grundlegende* Bedingung dagegen ist allerdings immer in dem die *Wirkung erfahrenden* Einzelwesen zu finden. Unsere Sprache bezeichnet darum auch als *wirkendes* Einzelwesen in solchen Fällen unmittelbarer und unvermittelter Wirkung nur das „andere", nicht aber dasjenige Einzelwesen, das die Wirkung erfährt. Diesem aus gesicherter Erfahrung gewonnenen „Satze vom Wirken" widerspricht offensichtlich die Behauptung, daß die Seele wenigstens eine der *wirkenden* Bedingungen in den Fällen abgebe, in denen sie eine unmittelbare oder unvermittelte Wirkung als wahrnehmendes und vorstellendes Einzelwesen erfährt, daß sie also zum wenigsten *mitwirke* zu ihrer eigenen Veränderung. Wer diese Behauptung aufstellt, hat die Aufgabe, das, was in der Seele für die angebliche *wirkende* Bedingung der Veränderung dieser Seele selbst anzusehen sei, aufzuzeigen, denn die Behauptung allein „die Seele wirkt mit und ist, wenn sie wahrnimmt und vorstellt, *tätig*", sagt noch nichts zur Aufklärung. Würde nun etwa auf die gegenständliche Bestimmtheit der Seele hingewiesen,

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 265 bis 268.

die dieser im vorhergehenden Augenblicke zukam, so läge eben eine Verwechselung von grundlegender und wirkender Bedingung vor. Die gegenständliche Bestimmtheit des vorhergehenden Augenblickes der Seele ist ohne Zweifel eine grundlegende Bedingung für die neu gewonnene Bestimmtheit eben dieser Seele, dagegen sie für die wirkende oder auch nur für eine der wirkenden Bedingungen der in Frage stehenden Veränderung dieser Seele anzusehen, hieße ebenso vorbeihauen, wie wenn wir das Glas, das einen Sprung bekommt, als „tätiges“ oder wirkendes in Ansehung dieser seiner Veränderung bezeichnen würden. Wie das Glas in seiner vorhergehenden Bestimmtheit, so liefert auch die wahrnehmende und vorstellende Seele in ihrer vorhergehenden gegenständlichen Bestimmtheit einzig und allein nur eine grundlegende Bedingung der eigenen Veränderung.

Immerhin ist es bemerkenswert, daß, während bei den Veränderungen der wirklichen Dinge überhaupt, unserem Satze vom Wirken getreu entsprechend, niemals von dem sich verändernden Dinge selbst als irgendwie in Ansehung seiner Veränderung tätigem d. i. wirkendem geredet wird, in den Fällen, in denen es sich um Veränderung der wahrnehmenden und vorstellenden Seele handelt, eine „Tätigkeit“ der wahrnehmenden und vorstellenden Seele, also „Wahrnehmen“ und „Vorstellen“ als eine zum Wahrnehmunghaben und Vorstellunghaben der Seele wenigstens mithelfende „Tätigkeit“ behauptet, und diese Seele demnach selbst als wirkend oder wenigstens unmittelbar und unvermittelt mitwirkend bei ihrer eigenen Veränderung als wahrnehmenden oder vorstellenden Einzelwesens bezeichnet wird. Diese verschiedene Behandlung von Ding und Seele ist meines Erachtens darauf zurückzuführen, daß das die Veränderung erfahrende Einzelwesen in dem

einen Fall eine Seele, und das soll hier sagen, ein Einzelwesen, das Wille sein kann, ist, während in dem anderen Falle ein Ding d. i. ein Einzelwesen, das nicht Wille sein kann, vorliegt. So erklärt sich denn die Behauptung, daß die Seele als wahrnehmende und vorstellende für die eigenen Veränderungen in der Bestimmtheit „Wahrnehmen" und „Vorstellen" zum mindesten mittätig, also mitwirkend sei, aus der Verwechslung von „Wahrnehmen" und „Vorstellen" mit „Wahrnehmenwollen" und „Vorstellenwollen", durch die jene wunderliche Behauptung von „Wahrnehmen" und „Vorstellen" als „Tätigkeiten" den Schein einer Berechtigung bekommt. Denn, wenn auch eine Seele, die wahrnehmen und vorstellen will, als dieser Wille noch nicht tätiges d. i. wirkendes Einzelwesen ist, so kann sie als Wille doch tätig sein, also wirken, und zwar eben als wahrnehmenwollende und vorstellenwollende mitwirken im Sinne einer Veränderung ihrer selbst als wahrnehmenden und vorstellenden Einzelwesens.

Während in der Wissenschaft die Rede von Wahrnehmen und Vorstellen als „Tätigkeiten" der Seele mehr und mehr schwindet, ist es auch in ihr noch heute eine weitverbreitete Ansicht, daß mit Fug und Recht von „Denktätigkeit" und „Denkakten" der Seele zu sprechen sei, ja daß man es einem Frevel gleichachtet, daran zu zweifeln, daß das Denken „Tätigkeit" sei. Weiß man doch in der „Logik" Vieles von einer angeblichen Denktätigkeit zu erzählen, von einer „Denkarbeit", in der die Seele auf Grund der „Einzelvorstellungen" Begriffe „bildet", die von ihr „gebildeten" Begriffe zu Urteilen „verknüpft" und aus Urteil wiederum neues Urteil „schließt". Sehen wir aber die Tatsachen näher an, die zu diesen dichterischen Behauptungen den Anlaß gegeben haben, so ist das, was

„gebildet“ wurde, nicht der Begriff, sondern ein Wort, das zum Ausdruck eines Gegebenen dient (s. S. 29 f.), so ist ferner das, was „durch Verknüpfung gebildet“ wurde, nicht das Urteil, sondern ein Satz, die Verknüpfung von Worten, die zum Ausdruck des Urteils dient.

Das Wort von der „Denktätigkeit“ der Seele hat der „alten ehrlichen“ Bildtheorie sein Dasein mit zu verdanken. Weil die Bilder als die „innern“ Dinge ebenso, wie die „äußeren“ Dinge, für besondere Einzelwesen gegenüber der sie in sich bergenden Seele gelten, steht dem Bildtheoretiker nichts im Wege, von der Seele anzunehmen, daß sie, wie auf die äußeren Dinge, so auch auf die „Vorstellungen“ wirken, sie „bearbeiten“ und durch diese „Tätigkeit“ neue Gebilde, „Begriffe“ und „Urteile“ mannigfachster Art, herstellen könne.

Wer aber die Bildtheorie ablehnt und trotzdem noch von „Denken“, sei es im psychologischen Sinn des „Unterscheidens und Vereinens“, sei es im logischen Sinn des „Bestimmens“, als von einer Tätigkeit spricht, obwohl weder das Unterscheiden und Vereinen der Seele, noch das Bestimmen der Seele irgendwie als ein Wirken begriffen werden kann, der wird sich unschwer darauf ertappen, daß er „Denken“ mit „Denken wollen“ verwechselt hat. Die denken wollende Seele kann zweifellos tätig d. i. eine wirkende Bedingung für die Veränderung ihrer selbst als denkender sein, denn das Willenswirken ist zwar unmittelbares, jedoch zugleich stets vermitteltes Wirken.[1]) Selbstverständlich ist die denkenwollende, wie auch die wahrnehmenwollende und vorstellenwollende Seele nicht als solche auch schon tätig d. i. wirkend, aber sie kann doch tätig d. i. eine wirkende Bedingung sein

---

[1]) Siehe Rehmke, Lehrbuch der allgem. Psychologie § 51.

für die Veränderung, die einen neuen Gedanken, eine neue Wahrnehmung und Vorstellung enthält.

Ist aber von einer „Tätigkeit" des Wahrnehmens und Vorstellens sowie des „Denkens" nicht sinnvoll zu sprechen und natürlich ebenfalls das, was man wohl Bilden (Einbilden) oder auch Phantasietätigkeit der Seele zu nennen pflegt, mit wissenschaftlicher Berechtigung nicht eine „Tätigkeit" der Seele zu nennen, so kann auch im besonderen das Wort „unbewußte Tätigkeit der Seele" von einem Wahrnehmen, Vorstellen und Denken keinen Sinn haben, selbst den Fall gesetzt, daß es in der Tat unbewußtes Wahrnehmen, Vorstellen und Denken gäbe.

Es bleibt demnach dabei, daß als „unbewußte Tätigkeit der Seele" mit Grund nur das Bestimmtheitswirken der Seele bezeichnet werden kann, also jene Tätigkeit, deren unmittelbare Wirkung ausnahmslos die Veränderung eines anderen Einzelwesens ist, und zwar ist dieses das Gehirn. [1])

Ich bemerkte schon, wenn man keinen Anstoß daran genommen habe, überhaupt von einer „Tätigkeit" und ferner auch von „unbewußter Tätigkeit", was nämlich das Auftreten von Vorstellungen der Seele betrifft, zu reden, so habe dazu die Bildtheorie, der die Vorstellungen „Bilddinge in der Seele" sind, ein gut Teil beigetragen, weil sie die Vorstellungen, wenn diese gleich, wie die Bilder zu dem Bildersaal, zu der Seele gehören, so doch, wie die Bilder von dem Bildersaal, von der Seele unterschieden sein läßt, womit eben die allgemeine Voraussetzung für ein Wirken der Seele auf die „Vorstellungen in ihr" erfüllt ist, da ja Wirken stets wenigstens zwei besondere Einzelwesen voraussetzt.

---

[1]) Siehe Rehmke, Lehrbuch der allgem. Psychologie S. 437.

Indessen trotz der Hilfe, die von der Bildtheorie herkommen könnte, bleibt uns, indem wir nun wieder im besonderen auf Leibniz und Wolff schauen, die von diesen behauptete Veränderung unverständlich, daß nämlich die Seele zunächst Vorstellungen oder, um mit Wolff zu reden, Empfindungen „ohne Bewußtsein“ und dann erst auf Grund einer besonderen „Tätigkeit“ der Seele, des „Unterscheidens“, dieselben „mit Bewußtsein“ in sich habe.

Diese angebliche Veränderung „in der Seele“ soll von der Seele selbst gewirkt sein; das „Unterscheiden“ bedeutet ja für Leibniz und Wolff eine Tätigkeit, denn im „Unterscheiden“ zeigt sich ihnen die Seele als eine „Kraft“, also als wirkendes Wesen.[1]) Beide bemühen sich auch, diese angebliche Tätigkeit der Seele dem Verständnis dadurch näher zu bringen, daß sie das Bild vom Beleuchten der zunächst im Dunkel liegenden Dinge als Erläuterung heranziehen, und dieses Beleuchtungsbild scheint auch den gewünschten Dienst zu leisten.

Indessen der Schein trügt. Das Licht zwar läßt den Sehenden die im Dunkel liegenden Dinge, indem diese beleuchtet werden, erblicken, es bewirkt in der Tat. daß die Dinge gesehen werden; jedoch die hier in Betracht kommende Wirkung ist eine Veränderung, nicht der Dinge selbst, die zwar „beleuchtet werden“, sondern vielmehr nur des Sehenden: das Licht also ist hier die wirkende Bedingung, und das sehende Wesen das die Wirkung Erfahrende. Träfe das Beleuchtungsbild tatsächlich für unseren Fall zu, so müßte, da eben „Beleuchten“ als die „Tätigkeit“ des Lichtes das Bild für „Unterscheiden“, die angebliche „Tätigkeit“ der Seele, bedeuten soll, entweder die durch die Be-

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 695 ff.

leuchtung gewirkte Veränderung nicht an dem Sehenden, sondern an dem wirkenden Lichte selbst auftreten, oder aber die angeblich durch „Unterscheiden“ der Seele gewirkte Veränderung nicht der wirkenden Seele selbst, sondern einem anderen Einzelwesen zuzuschreiben sein. Aber weder das Eine noch das Andere trifft zu, sondern wir wissen, daß die Wirkung des beleuchtenden „Lichtes“ tatsächlich nicht Veränderung dieses Lichtes, sondern eines anderen Einzelwesens, nämlich des Sehenden, ist, und daß die angebliche Wirkung der „unterscheidenden“ Seele eben Veränderung dieser Seele bedeuten muß. Denn gleichwie es ein Irrtum ist, zu meinen, die Beleuchtung des Dinges durch das Licht wirke eine Veränderung dieses Dinges selbst, so geht nicht weniger die Meinung in die Irre, das „Unterscheiden“ der Seele wirke Veränderung der „Vorstellung“, dieses angeblichen „Bilddinges in der Seele“. Also: „Von Empfindung ohne Bewußtsein zu Empfindung mit Bewußtsein“ bezeichnet natürlich nicht Veränderung der „Empfindung“ selbst, sondern eben eine Veränderung der Seele.

Indes, selbst abgesehen von dieser grundlegenden Verschiedenheit des in Vergleich Gestellten, würde das Beleuchtungsbild doch aufzugeben sein, weil nicht einmal das „Wirken des Lichtes auf den Sehenden“ als Vergleichspunkt heranzuziehen ist. Denn die angeblich durch „Unterscheiden“ als angebliche „Tätigkeit“ gewirkte Veränderung der Seele läßt sich nun einmal als Wirkung dieser angeblich „tätigen“ Seele nicht begreifen. Vielleicht möchte man einwenden, daß Wolff doch auch von einem inneren „Lichte“ rede, das die „Vorstellungen ohne Bewußtsein in der Seele“ beleuchte, wie die „Dinge in der Welt“ von dem „äußeren“ Lichte beleuchtet werden, und so wäre hier, wie dort das Wirkende ein besonderes „Licht“, und das

Wirkungerfahrende dort ein „sehendes“, hier ein „unterscheidendes“ Wesen. Aber abgesehen davon, daß dann das „Unterscheiden“ als solches nicht mehr als Tätigkeit oder Wirken gefaßt würde, während doch Leibniz und Wolff „Unterscheiden“ gerade als eine besondere Tätigkeit aufgefaßt wissen wollen, geht der scheinbar gerettete Vergleich doch in die Brüche, weil das sogenannte „innere“ Licht eben nicht so, wie das „äußere“ Licht etwas Anderes ist als das sehende Wesen, ein von der Seele Gesondertes sein, vielmehr dieser Seele zugehören soll, und zwar dies nicht etwa in dem gequälten Sinne, wie man die Leibniz-Wolffschen „Vorstellungen in der Seele“ (s. die Erbsen in der Trommel), zur Seele Gehöriges nennen kann, sondern in dem rechtschaffenen Sinne, daß das angebliche „innere Licht“ eine Bestimmtheit der Seele bedeutet und eben als solche das eigentlich Wirkende (Unterscheidende) ist. Die Seele „unterscheidet“ ja nach Wolff kraft ihres „inneren“ Lichtes, sie soll kraft dieses Lichtes als unterscheidende „tätig“ sein. Der Vergleich mit jenem „äußeren Licht“ erweist sich also als hinfällig. Überdies besteht noch ein anderes Hindernis, jenes Beleuchtungsbild als zutreffend anzuerkennen.

Haben wir die Frage, was bei der angeblichen Tätigkeit (Wirken), die „Unterscheiden“ genannt wird, dasjenige sei, das sich verändert (Wirkung erfährt), zunächst dahin beantwortet, daß als das sich Verändernde nicht die „Vorstellung in der Seele“, sondern die Seele selbst, dieses von der „Vorstellung in der Seele“ als Anderes sich abhebende Einzelwesen, anzusehen sei, so muß nun die Antwort auf die zweite Frage (s. S. 16), was demnach das unterscheidende (tätige, also wirkende) Einzelwesen sei, lauten, auch dieses sei dieselbe Seele, da ja zu ihr das die wirkende Bedingung jener Veränderung bildende „innere Licht“ als

ihre Bestimmtheit gehöre. Damit würde aber behauptet, daß ein und dasselbe Einzelwesen in Ansehung einer und derselben Wirkung zugleich Wirkendes und Wirkungerfahrendes sei: das aber ist ein Widerspruch in sich. Der Satz vom Wirken zeigt, daß Wirken überhaupt notwendig zwei Einzelwesen, das wirkende und das Wirkung erfahrende, voraussetzt. Nun könnte aber das Beleuchtungsbild als Erklärung nur zutreffen und das „Unterscheiden" nur als eine „Tätigkeit" (Wirken) der Seele begriffen werden, wenn dabei ein und dasselbe Einzelwesen, die besondere Seele, kraft seiner Bestimmtheit („inneres Licht") wirkendes und zugleich die Wirkung dieses Lichtes erfahrendes Einzelwesen sein würde: was eben unfaßbar ist und dem Satz des Wirkens widerspricht.

So ergibt sich denn auch, daß mit wissenschaftlicher Berechtigung von dem „Unterscheiden" als einer Tätigkeit d. i. einem Wirken der Seele, wie Leibniz und Wolff meinen, nicht die Rede sein darf. Ich habe diesem Punkte eine so ausführliche Prüfung gewidmet, weil von Platon an bis auf den heutigen Tag das Wort „Denktätigkeit" und insbesondere auch das Wort „Unterscheiden" als angeblicher „Tätigkeit" (Wirken) so gar keinen Anstoß erregt und mit Vorliebe gebraucht wird, als ob „Unterscheiden" als „Tätigkeit" außer aller Frage stände. Wer sich aber einmal daran macht, Platons „Tätigkeit des Denkens" an den Tatsachen zu prüfen, der muß zu dem Ergebnis gelangen, daß solche „Tätigkeit" der Seele sich im Gegebenen überhaupt nicht antreffen läßt, wobei natürlich die Unterscheidung der wirkenden und der grundlegenden Bedingung, die ja beide in der Ursache jeder Veränderung aufzuzeigen sind, nicht außer Acht zu lassen ist. Wann immer ein Einzelwesen sich verändert und diese Veränderung

als Wirkung unsererseits begriffen ist, liegt ihre grundlegende Bedingung selbstverständlich stets in dem Einzelwesen, das die Veränderung erfährt; aber es ginge gegen allen Sprachgebrauch, wenn wir dieses sich verändernde Einzelwesen darum, weil es seine eigene Veränderung zweifelsohne mitbedingt, indem es selber die grundlegende Bedingung für diese Veränderung liefert, in Ansehung eben dieser ihrer eigenen Veränderung „tätig" (wirkend) nennen und so von einer „Tätigkeit" des sich verändernden Einzelwesens in seiner Veränderung reden würden. „Tätigsein" oder „Tätigkeit" meint immer Wirken, das will sagen, „wirkende Bedingung einer Veränderung sein", aber freilich immer einer Veränderung, die nicht das tätige (wirkende), sondern ein anderes Einzelwesen erfährt. So muß es denn klipp und klar abgewiesen werden, daß das Denken überhaupt und darum auch insbesondere das Unterscheiden eine Tätigkeit der Seele sein könne; womit denn wiederum ohne weiteres ebenfalls wegfällt, von einem Denken und von einem Unterscheiden insbesondere als „unbewußter Tätigkeit" der Seele reden zu dürfen.

Daß wir damit der Seele keineswegs überhaupt unbewußte Tätigkeit abstreiten, ist schon früher dargelegt (s. S. 65 ff.): alle unbewußte Tätigkeit der Seele aber ist ein Bestimmtheitswirken der Seele, und Bestimmtheitswirken seinerseits ist ausnahmslos unbewußte Tätigkeit. Und weil dies der Fall ist, kann selbst bei „unbewußter Tätigkeit" der Seele die unmittelbare Wirkung, die ja bei Bestimmtheitswirken immer auch eine unvermittelte ist[1]), niemals Veränderung der wirkenden Seele selbst

---

[1]) Siehe Rehmke, Lehrbuch d. allgem. Psychologie 2. Aufl. S. 517 ff. u. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 380.

sein. Es gibt keine „unbewußte Tätigkeit" der Seele, deren unmittelbare Wirkung eine Veränderung dieser Seele selbst sein könnte.

Ich kann indes die Erörterung über „Tätigkeit der Seele“ nicht schließen, ohne noch einmal der anderen Bedeutung des Wortes „Tätigkeit“, die uns im Sprachgebrauch entgegentritt, zu gedenken, nach der die „Tätigkeit“ eines Einzelwesens nichts weiter sagen soll als „eine Veränderung oder einen Vorgang in dem Einzelwesen“. Bezeichnet demnach das Wort „Tätigkeit“ nur das, was man „Veränderung oder Vorgang in der Seele“ nennt, so läßt sich ihm, sobald man mit der Bildtheorie die „Vorstellungen in der Seele“ als „Dingbilder in der Seele“ ausgibt, noch ein zwiefacher Sinn unterlegen, daß nämlich in dieser „Tätigkeit“ die Seele selbst sich verändere, also der betreffende „Vorgang“ eine Veränderung dieses Einzelwesens selbst sei, oder daß doch nur die Vorstellungen sich in der Seele verändern und somit von Vorgängen „in der Seele“ etwa geredet wird, wie man z. B. von „Vorgängen in der Stadt“ spricht, wo auch, bei Licht besehen, eben das sich Verändernde nicht die Stadt, sondern vielmehr Dinge oder Menschen „in der Stadt“ sind. Das Gegebene „Stadt“ ist ja gar nicht selbst ein Einzelwesen, also nicht selbst ein Veränderliches, sondern nur eine besondere Wirkenseinheit von Einzelwesen[1]; spricht man nun von „Vorgängen in der Seele“, wie von „Vorgängen in der Stadt“, so legt man anscheinend die Ansicht zugrunde, daß die „Seele“ nicht selbst ein Einzelwesen, sondern nur eine Wirkenseinheit von Einzelwesen bedeute, die ihrerseits jene „Vorgänge in der

[1] Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 249 ff., 322 ff.

Seele" als ihre Veränderungen, „die in ihnen vorgehen", aufzuweisen haben. Diese Vermutung wird bestätigt durch die bekannte phantastische Behauptung, daß die Seele der „Inbegriff" von „Vorstellungen" („Empfindungen") sei, die selber dann als Veränderliche d. i. Einzelwesen, die sich vereinigen, verschmelzen, wachsen, abnehmen u. a. m., geschildert werden.

Betrachten wir nun von den beiden Deutungen des Wortes „Tätigkeit" = „Veränderung oder Vorgang in der Seele" die erste, nach der die Seele selbst das sich Verändernde ist, so kommt diese Deutung dort in Frage, wenn, wie Leibniz und Wolff wollen, die Seele „verschiedene Grade des Bewußtseins von Vorstellungen" oder gar „Vorstellungen" zunächst „ohne Bewußtsein" und dann „mit Bewußtsein" aufzuweisen haben soll. Gerade diese letzte Behauptung aber steht ja vor allem für uns in Frage, ob wir ihr einen Sinn abgewinnen können, und die erste von „verschiedenen Graden des Bewußtseins der Vorstellungen in der Seele", die ja ebenfalls Veränderung der Seele, nicht aber etwa der „Vorstellungen in ihr", betrifft, wird nur auf Grund des aus der Prüfung jener anderen Behauptung gewonnenen Ergebnisses gewürdigt werden können.

Wir haben gesehen, daß das Wort „Bewußtsein" bei Wolff zweierlei Bedeutung hat, erstens wird es von der „Vorstellung in der Seele" ausgesagt und bringt zum Ausdruck, daß die Vorstellung „bewußt" d. h. Wissensgegenstand der Seele ist, zweitens von der Seele selbst und bringt dann zum Ausdruck, daß sie „bewußt" ist d. h. wissend ist.

Wer nun mit Wolff der Bildtheorie verschrieben ist, kann sich, wie ich ausgeführt habe, dem nicht entziehen, „Dingvorstellung" eben als „Ding in der Seele" zu behaupten, das aber doch auch wieder von

der Seele unterschieden „in der Seele“ sei. Bei dieser Annahme scheint, wie ich zeigte, sogar die Behauptung, daß die Seele von den „in ihr“ befindlichen Dingbildern „bei völliger Dunkelheit“ nichts „sehe“ d. h. nichts wisse, nicht ohne Sinn zu sein. Freilich meldet sich dann bei der Behauptung, daß die Seele noch mit Hilfe des „inneren Lichtes“ Wissen von diesen „Vorstellungen in ihr“ gewinne, also erst wissend werde, die quälende Frage, wie die damit gesetzte Veränderung der Seele, daß sie von ihren „Vorstellungen“ zunächst überhaupt nichts, später aber von ihnen weiß, wie mit anderen Worten, daß die Seele überhaupt wissend wird, zu begreifen sei. Ich betone dabei nochmals, daß es sich hier um eine Veränderung der Seele und nicht etwa der „Vorstellung in der Seele“ handelt; heißt es auch, die Vorstellung komme „ins Bewußtsein“ oder „zum Bewußtsein“, so ist die Tatsache, die so zum Ausdruck kommt, doch eine Veränderung der Seele, nicht aber etwa der „Vorstellung in der Seele“.

Da nun Veränderung allemal einen Verlust und zugleich einen Gewinn für das sich verändernde Einzelwesen bedeutet [1]) — auch die sog. Veränderungen des Einzelwesens in seinen „Eigenschaften“ kommen in Wirkungen schließlich alle auf Veränderung des Einzelwesens in seinen Bestimmtheiten hinaus —, so fragen wir, welche Bestimmtheitsbesonderheiten „der Seele“ es seien, die bei jener angeblichen Veränderung der Seele in Frage kommen, wenn diese die sog. „Vorstellungen in ihr“ zunächst überhaupt nicht weiß und später wenigstens manche weiß.

Da in jeder Veränderung sich zeigt, daß die zwei

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 144 ff. u. a.

besonderen Bestimmtheiten des Einzelwesens, von denen die eine verloren geht, während die andere gewonnen wird, in ihrem Allgemeinen übereinstimmen und nur in der Besonderheit verschieden sind — daher die Veränderung eben, genau gefaßt, als Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten des sich verändernden Einzelwesens zu bestimmen ist —, so möchte wohl in dem Falle, in dem, wie es heißt, „die Vorstellung ins oder zum Bewußtsein kommt", diejenige Bestimmtheit, die der Seele dabei gewonnen wird, „das Bewußtsein" genannt werden. Diese Tatsache, daß ein sich veränderndes Einzelwesen eine Bestimmtheit, die sie vorher nicht hatte, gewinnt, ist uns ganz bekannt, andererseits aber ist uns kein einziger Fall bekannt, in dem das sich verändernde Einzelwesen nicht auch zugleich eine andere Bestimmtheit verlöre, die jener „gewonnenen" Bestimmtheit in ihrem Allgemeinen gleich ist.[1]) Um daher unter „Bewußtsein" eine von der Seele in ihrer Veränderung angeblich gewonnene Bestimmtheit verstehen zu können, müßten wir auch die andere Bestimmtheit, die in derselben Veränderung der Seele verloren gegangen sein muß, kennen, sonst hat die Behauptung, daß die Seele sich verändert habe, keinen Sinn. Nun ist aber alles Suchen, die in der fraglichen Veränderung gegen die gewonnene angebliche Bestimmtheit „Bewußtsein" verlorengehende Bestimmtheit der Seele festzustellen, ohne Erfolg. Nennt man in dieser Verlegenheit, um doch den Gegensatz, den zweifellos die in der Veränderung des Einzelwesens verlorengehende Bestimmtheit zu der neu auftretenden aufweisen müßte, hervorzukehren, die verlorengehende „das Unbewußtsein", so ist mit dieser bloßen Verneinung des „Bewußtseins" gar nichts ge-

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 169 ff.

leistet für die Kennzeichnung des fraglichen Gegebenen selbst, so daß wir aus ihr über die gesuchte verlorengehende Bestimmtheit selbst als Besonderes im Gegebenen überhaupt nicht unterrichtet werden.

Dies wäre freilich dann der Fall, wenn, gesetzt einmal, „Bewußtsein" bedeutete eine besondere Bestimmtheit eines Einzelwesens, wie z. B. „Ruhe" es ist, eben auch „Bewußtsein und Unbewußtsein" ein Gegenstück von „Ruhe und Unruhe" insoweit bildeten, daß durch die bloße Verneinung von „Bewußtsein" schon eine andere Bestimmung, nämlich eine besondere Bestimmtheit des betreffenden Einzelwesens, klar zum Ausdruck gebracht würde, wie es durch die bloße Verneinung von „Ruhe" geschieht; denn die Bestimmung „Unruhe" sagt uns ohne weiteres, daß das so bestimmte Einzelwesen eben „Bewegung" als seine besondere Bestimmtheit aufzuweisen hat.

Andererseits ließe sich ja, wenn „Bewußtsein" eine besondere Bestimmtheit sein sollte, in der Tat der Verneinung von „Bewußtsein", also der Bestimmung „Unbewußtsein" für ein Einzelwesen immerhin der Sinn einer besonderen Bestimmtheit dann mit voller Berechtigung einfügen, wenn dieses Einzelwesen ein Ding ist. Nun ständen wir eben bei der Alternative: „Einzelwesen im Gegebenen überhaupt ist entweder Geist oder Ding", jenem kommt die angebliche Bestimmtheit „Bewußtsein" zu, diesem die Bestimmtheit „Räumlichkeit", und dann ist, wenn von einem Einzelwesen die Bestimmung „Unbewußtsein" ausgesagt d. i. die angebliche Bestimmtheit „Bewußtsein" verneint wird, ohne weiters für uns auch gesagt, daß diesem Einzelwesen die „Räumlichkeit" als Bestimmtheit zukomme und somit dieses selbst ein Ding sei.

Indes die Alternative „Geist — Ding" liegt doch hier, wo es sich nur um die Seele, also Geist,

handelt, nicht zugrunde, „und darum kann auch hier in der Verneinung „Unbewußtsein“, selbst wenn das Bewußtsein eine neu gewonnene Bestimmtheit der Seele wäre, für die Seele nicht die Bestimmung „Räumlichkeit“ als die gesuchte verlorengegangene Bestimmtheit mitlaufen, denn das führte unmittelbar zu der widersinnigen Behauptung: „Wenn ein Einzelwesen sich so verändert, daß es als neue Bestimmtheit „Bewußtsein“ gewinnt, so wird das Einzelwesen aus einem Ding ein Geist“. Ich halte es freilich für mehr als wahrscheinlich, daß alle, die in den Worten „Bewußtsein“ und „Unbewußtsein“ zwei gegensätzliche einander ablösende Bestimmtheiten eines Einzelwesens zum Ausdruck gebracht sehen wollen, bei der Verneinung „Unbewußtsein“ in der Tat die Bestimmtheit „Räumlichkeit“ mitdenken, indem sie unter dem Einfluß der Alternative „Geist oder Ding“ = „bewußtes oder unbewußtes Einzelwesen“, wenn sie von „unbewußter Seele“ reden, zwar wider Willen, aber tatsächlich doch auf Ding verfallen, das ja zweifellos „unbewußtes Einzelwesen“ ist.

Wer sich aber von dieser Versuchung frei hält, und dennoch dabei bleibt, daß die Seele eine solche Veränderung durchmache, durch die sie eine angebliche Bestimmtheit „Bewußtsein“ gewönne und so bewußtes d. i. wissendes Einzelwesen erst werde, indem ihr die „Vorstellungen in ihr“ bewußt d. i. Wissensgegenstand werden: dem ist dann, wenn er die in dieser behaupteten Veränderung pflichtschuldigst verlorene Bestimmtheit auch zunächst nur durch die Verneinung „Unbewußtsein“ in ihrer Gegensätzlichkeit zur neu gewonnenen angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein“ richtig bezeichnet hat, doch die unabweisbare Aufgabe gestellt, eine seelische Bestimmtheit, die „Unbewußtsein“ d. i. nicht die angebliche

Bestimmtheit „Bewußtsein“ ist, zu suchen und zwar eine Bestimmtheit, die nur in ihrer Besonderheit von der angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein“ unterschieden sein darf und auf Grund dieser Verschiedenheit eben die Bezeichnung „Unbewußtsein“ erhalten kann, um damit nur zunächst ihr Unterschiedensein von „Bewußtsein“, mit dem ein gemeinsames Allgemeines sie ja verbinden muß, hervorzuheben. Diese Überlegung also stellt klar heraus, daß mit der Verneinung „Unbewußtsein“ als Bestimmung für die Seele in ihrem vorhergehenden Augenblick einzig und allein der Mangel dieses „Bewußtseins“, das ihr jetzt als angebliche Bestimmtheit zukommt, ausgesprochen, aber noch keineswegs die angebliche Veränderung der Seele in dem, was diese in solcher Veränderung an Bestimmtheit verlieren müßte, selbst klargestellt wird. Denn jede Veränderung ist ein Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten, so daß in ihr das Einzelwesen eine Bestimmtheit gewinnt, aber zugleich eine andere und zwar eben eine solche verliert, die in ihrem Allgemeinen mit der gewonnenen gleich und nur in der Besonderheit von derselben verschieden ist. Niemals findet es sich, daß ein sich veränderndes Einzelwesen eine Bestimmtheit hinzugewinne zu all denen, die ihm bisher eigen waren, so daß sein vorhergehender Augenblick sich von dem jetzigen einzig und allein durch den Mangel der hinzugewonnenen Bestimmtheit unterschiede. **Die Wahrheit des „Satzes von der Veränderung“ darf niemals vergessen werden.**

Wir müssen daher fragen: Was für eine Bestimmtheit geht, wenn die angebliche Bestimmtheit „Bewußtsein“ gewonnen wird, der Seele dann zugleich verloren? Auf diese Frage gibt es keine Antwort, und aus dem Schweigen entnehmen wir mit voller Sicherheit, daß diese Frage überhaupt eine

müßige ist, mit anderen Worten, daß die Behauptung, „Bewußtsein“ sei eine Bestimmtheit, die von der sich verändernden Seele erst gewonnen werde, sicherlich keinen Sinn hat.

Wer mir nun, auch ohne daß er sich mit Wolff der Bildtheorie verschrieben hat, die Tatsache entgegenhält, daß der Seele doch gar Vieles, was sie vorher nicht wußte, „ins Bewußtsein kommt“, daß also solche Veränderung der Seele nimmermehr zu leugnen sei, dem gestehe ich dies bereitwillig zu, ohne indessen damit zuzugeben, daß der in dieser Veränderung sich bietende Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten auf solche zwei Augenblicke der Seele hinausliefe, von denen der vorhergehende die Seele schlechthin ohne „Bewußtsein“ und der folgende die Seele mit „Bewußtsein“ zeigte. Soviel uns wenigstens das Gegebene lehrt — und einen anderen Lehrmeister kenne ich nicht —, weiß die Seele auch in dem vorhergehenden Augenblick etwas, „hat sie“ also, um mit Wolff zu reden, „Bewußtsein“, und die in jenem Einwand angezogene tatsächliche Veränderung besteht nur darin, daß sie in dem, was sie jetzt weiß, gegenüber dem, was sie früher wußte, unterschieden ist, und meinetwegen jetzt mehr weiß, als früher, aber hier geht die Seele doch nicht „von Unbewußtsein schlechthin zu Bewußtsein“ über, sondern sie erfährt eine Veränderung „im Bewußtsein“.

Wird also trotzdem festgehalten an der Behauptung, „Bewußtsein“ sei eine Bestimmtheit der Seele, so müßte immerhin zugestanden werden, daß die Seele diese angebliche Bestimmtheit „Bewußtsein“ in den beiden Augenblicken aller ihrer Veränderungen, also mit anderen Worten, immer aufzuweisen habe, und daß diese unverlierbare Bestimmtheit nur mit verschiedenen Besonderheiten in den verschiedenen Augen-

blicken eine besondere Bestimmtheit bildet. Es würde demnach, um den Tatsachen soweit gerecht zu werden, „Bewußtsein schlechtweg“ immerhin für eine allgemeinste Bestimmtheit der Seele auszugeben sein, die in all den verschiedenen Bestimmtheiten, die dann eine jede ein besonderes „Bewußtsein“ der Seele darstellen müßten, das gemeinsame Allgemeine wäre, wie dies ja dem, was wir „allgemeinste“ oder „einfache“ Bestimmtheit eines Einzelwesens nennen, zukommt. Damit aber wäre nun erst recht klargestellt, daß von einer besonderen Bestimmtheit, die in der Veränderung der Seele mit der angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein“ ausgestauscht würde, also von einer Bestimmtheit der Seele, die als eine von „Bewußtsein“ in seiner Besonderheit unterschiedene demgemäß die Bestimmung „Unbewußtsein“ bekommen könnte, nicht die Rede sein dürfe, da „Bewußtsein“ ja einfache und das will auch sagen, der Seele unverlierbare Bestimmtheit sein müßte, die darum nicht mit einer anderen Bestimmtheit, die selber nicht „Bewußtsein“ (Unbewußtsein) wäre, wechseln könnte.

Wollte man jedoch, wenn unter „Bewußtsein“ eine einfache, also unverlierbare Bestimmtheit der Seele verstanden werden könnte, auch das Wort „Unbewußtsein“ weiter verwenden und nur als die bloße Verneinung jener angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein“ beibehalten, so würde diese Verneinung als Bestimmung eines Einzelwesens doch nur dann eine sinnvolle sein, wenn für uns gleichsam hinter dieser Verneinung eine andere einfache, also unverlierbare Bestimmtheit solchen Einzelwesens stände und mit der Behauptung „Unbewußtsein“ sich aufdrängte, wie es ja bei jeder Alternative der Fall ist.

Gesetzt nun, eine Alternative läge auch hier tatsächlich zugrunde, so müßte, wenn die Verneinung

„Unbewußtsein“ ausgesprochen wird und angeblich „Bewußtsein“ eine der unverlierbaren Bestimmtheiten der Seele bedeuten soll, mit dem Worte „Unbewußtsein“ nicht nur die Verneinung von „Bewußtsein“, sondern zugleich die andere unverlierbare Bestimmtheit der Seele aus der vorausgesetzten Alternative selbst für uns vorliegen. Von einer solchen unverlierbaren Bestimmtheit der Seele aber, die mit der angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein“ zusammen dieses Einzelwesen in seinem allgemeinsten Wesen darstellte, wissen wir nichts, und mindestens eine andere einfache Bestimmtheit der Seele müßte es doch geben neben der, die „Bewußtsein“ sein soll, da ein angebliches Einzelwesen, das nur eine unverlierbare allgemeinste Bestimmtheit aufzuweisen hätte, tatsächlich nicht ein Einzelwesen, sondern eben nur diese Bestimmtheit in jedem Augenblick mit einer Besonderheit in Einheit, also immer nur eine besondere Bestimmtheit, deren Allgemeines die angebliche einfache Bestimmtheit „Bewußtsein“ wäre, darstellte. Somit fällt die Voraussetzung jener Alternative, daß, was Bestimmtheit der Seele ist, in seinem Allgemeinsten entweder „Bewußtsein“ oder „Unbewußtsein“ sein müsse, weg, weil wir keine Bestimmtheit der Seele kennen, die durch die Verneinung „Unbewußtsein“ (d. h. „nicht die angeblich einfache Eigenschaft Bewußtsein“) vor uns stände.

Aber wenn auch diese Alternative festen Grund und Boden hätte, so beträfe sie doch immer nur eine Bestimmtheit der Seele, nicht die Seele selbst, das will heißen, die Alternative sagte nur, daß, was immer an besonderer Bestimmtheit der Seele sich böte, dieses entweder Bewußtsein oder Unbewußtsein sei, nicht aber, daß die Seele entweder die Bestimmtheit „Bewußtsein“ oder die Bestimmtheit „Unbewußtsein“ (mit welchem Worte eben dann immer auf ein bestimmtes

Gegebenes an der Seele mit Sicherheit hingedeutet sein müßte) zeige. Mit anderen Worten: auf Grund jener Alternative würden „Bewußtsein“ und „Unbewußtsein“ stets als zwei der Seele unverlierbare Bestimmtheiten, die immer zusammen an der Seele sich finden müßten, inbegriffen sein.

Gäbe es also eine unverlierbare Bestimmtheit „Bewußtsein“ für die Seele, so müßte nicht nur eine zweite, unverlierbare Bestimmtheit, die auch dann etwa „Unbewußtsein“ zu nennen wäre, gegeben sein, sondern damit wäre, wie sich von selbst versteht, auch die Behauptung, daß die Seele „von Unbewußtsein zum Bewußtsein übergehe“ oder auch, daß sie „das Bewußtsein verliere“, rundweg abgewiesen, wie wir diese Behauptung auch vorher schon deshalb abweisen mußten, weil wir, wenn „Bewußtsein“ eine zu gewinnende und somit auch eine verlierbare Bestimmtheit der Seele bedeuten sollte, keine Bestimmtheit der Seele finden können, die, wenn die angebliche Bestimmtheit „Bewußtsein“ aufträte, verloren ginge oder, wenn jene verloren ginge, aufträte als eine besondere Bestimmtheit („Unbewußtsein“) der Seele.

Wir müssen aber immer daran festhalten, daß, wenn es heißt, „die Seele verliere das Bewußtsein“, hiermit eine Veränderung der Seele behauptet wird und somit, soll diese Rede überhaupt zu verstehen sein, eine besondere Bestimmtheit der Seele mit einer anderen wechseln müßte. Wer diese Notwendigkeit umgehen zu können meint, indem er das, was der Seele verloren gehen soll und „Bewußtsein“ genannt wird, einen „Zustand“ der Seele nennt, der hat mit diesem Beziehungswechsel die Sachlage doch nicht geändert, denn, wie will man den „Zustand“ eines Einzelwesens anders feststellen, als durch die Bestimmtheiten, die das Einzelwesen in diesem „Zustand“ aufweist.

Können wir nun auch die Rede, daß die Seele „Bewußtsein“ gewinne oder verliere, nicht anerkennen, weder wenn unter „Bewußtsein“ eine verlierbare Bestimmtheit der Seele, noch auch, wie selbstverständlich ist, wenn „Bewußtsein“ eine unverlierbare Bestimmtheit der Seele bedeuten sollte, so müssen wir doch der Tatsache, die jener ungeschickten Rede zugrunde liegt, gerecht werden, und wir tun dies auch in der Tat, wenn wir, ohne irgendwie an der Seele als Bewußtseinswesen zu rühren, die fragliche Tatsache, die als „Verlust des Bewußtseins“ bezeichnet zu werden pflegt, als „Verlust des Gedächtnisses“ d. h. „Verlust der Möglichkeit, früher Gehabtes als Vorstellung wiederzuhaben“, zum Ausdruck bringen [1]) und somit die hier in Frage kommende und zugrunde liegende Veränderung sich gar nicht als eine Veränderung der Seele selbst, sondern vielmehr des das Gedächtnis der Seele d. i. die Möglichkeit, daß die Seele früher Gehabtes als Vorstellung wiederhabe, ursächlich bedingenden Gehirns erweist.

Wenn nun aber auch „Bewußtsein“, soll es eine Bestimmung des Einzelwesens „Seele“ sein und demnach so viel wie „Wissendes schlechtweg“ bedeuten, nicht als eine Bestimmtheit der Seele, weder als verlierbare noch als unverlierbare, begriffen werden und darum auch schon das Wort „Unbewußtsein“ in seinem gegensätzlichen Sinn zu „Bewußtsein“ niemals eine Bestimmtheit der Seele anzeigen kann, so scheint doch denen, die kein Einzelwesen „menschliche Seele“ anerkennen, sondern ein leiblich-seelisches Einzelwesen „Mensch“ behaupten, die Möglichkeit gegeben, „Be-

[1]) Siehe Rehmke, Lehrbuch der allg. Psychologie 2. Aufl. S. 292 ff.

wußtsein = Wissendes" als wenngleich nicht verlierbare, so doch unverlierbare Bestimmtheit des angeblichen Einzelwesens „Mensch" zu fassen. Würde doch der Forderung, daß der „Mensch" als Einzelwesen neben der einen allgemeinsten Bestimmtheit „Bewußtsein" wenigstens noch eine andere immerfort aufzuweisen haben müsse, leicht genügt durch den Hinweis auf die Bestimmtheit „Größe" oder „Gestalt". Wer „Bewußtsein" in dieser Weise als eine einfache und darum unverlierbare Bestimmtheit behauptete, in der sich der Mensch als sog. „seelisches" Wesen darstelle, müßte natürlich jedes besondere Seelische des „Menschen" als besonderes Bewußtsein des Menschen begreifen, was sagen will, daß „Bewußtsein" (= Wissendes) das gemeinsame Allgemeine z. B. von „Fühlendes", „Wahrnehmendes", „Denkendes" usf. bedeuten müßte. An dieser Probe jedoch geht die Behauptung, „Bewußtsein = Wissendes" stelle eine allgemeinste Bestimmtheit dar, auch hier wieder in Scheiter: „Fühlen" „Wahrnehmen" und „Denken" haben, als Gegebenes betrachtet, auch nicht das Geringste an Gemeinsamem aufzuweisen; sollen sie als seelische Bestimmtheiten begriffen werden, so müssen sie selber einfache, also allgemeinste Bestimmtheiten bedeuten; ein ihnen gemeinsames Allgemeines aber, „Bewußtsein" oder wie immer es genannt würde, gibt es nicht.

Ist indes somit auch klar, daß unter keinen Umständen „Bewußtsein" (= Wissendes) als Bestimmtheit eines Einzelwesens zu begreifen sei, so könnte man doch noch auf den Gedanken kommen, „Bewußtsein" sei eine besondere „Eigenschaft" [1]) eines Einzelwesens, sei es der Seele, sei es des Menschen. Indessen „Bewußt-

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 649 ff.

sein = Wissendes" als Bestimmung eines Einzelwesens stellt dieses weder als wirkendes noch als Wirkung erfahrendes in seiner Eigenart dar: was ohne weiteres einleuchtet.

So bleibt dann, nachdem abgewiesen ist, daß „Bewußtsein" (= Wissendes) weder Bestimmtheit noch Eigenschaft eines Einzelwesens sein kann, nur dies Eine übrig, „Bewußtsein" im Sinne von „Wissendes" für das Wesen des Einzelwesens, dem es als Bestimmung im Urteil zukommt, anzusehen, so daß also der Satz „die Seele ist Bewußtsein" einem Einordnungsurteil Ausdruck gibt, und das Wort „Bewußtsein" demnach den Gattungsbegriff von Einzelwesen bedeutet, deren jedes „ein Bewußtsein" heißt. [1])

Fassen wir nunmehr das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung zusammen, so weit sie das, was Christian Wolff zunächst mit seinem Worte „Bewußtsein" belegt, angeht. Unter „Bewußtsein", sofern es von der Seele ausgesagt wird, können wir weder, wie Wolff dafür hält, eine erst zu gewinnende Bestimmtheit der Seele verstehen, der dann selbstverständlich als das Verlustglied solcher Veränderung eine Bestimmtheit gegenüberstehen müßte, die als das „Unbewußtsein" in ihrer Gegensätzlichkeit zum „Bewußtsein" der Seele zu benennen wäre, noch eine unverlierbare Bestimmtheit verstehen, und demnach überhaupt keine Bestimmtheit, geschweige denn eine Eigenschaft der Seele. Wird aber „Bewußtsein", wie bei Wolff in den meisten Fällen, von Gegebenem ausgesagt und als „Bewußtes d. h. Wissensgegenstand sein" verstanden, so hat das Wort einen guten Sinn, dessen Gegensatz

---

[1]) Siehe Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Aufl. S. 97.

freilich nicht „Unbewußtsein“ d. i. „Unbewußtes sein“, sondern vielmehr „Nichtbewußtsein“ d. i. „nicht Bewußtes sein“ heißen müßte. Daß wir von Gegebenem sinnvoll sagen können, es sei dieser oder jener Seele *nicht bewußt*, bedarf keiner weiteren Erörterung; sicherlich kann auch einer und derselben Seele jetzt bewußt sein, was ihr früher nicht bewußt gewesen ist, und wir reden in diesem Sinne darum auch mit Recht von einer Veränderung *der Seele*. Diese Veränderung aber als einen Übergang schlechtweg „von Unbewußtsein zum Bewußtsein“ der Seele zu bezeichnen, ist, wie wir gesehen haben, sinnlos, obwohl doch der Seele früher *nicht bewußt* war, was ihr *jetzt bewußt ist*. Wie nun freilich diese besondere Veränderung der Seele, die keineswegs zu leugnen ist, richtig begriffen werde, können wir erst später darlegen.

Wolff spricht auch vom „*Grade des Bewußtseins*“. Ich bemerkte schon, daß das Schicksal dieser Behauptung für uns davon abhinge, wie über Wolffs Auffassung dessen, was er „Bewußtsein“ nennt, zu urteilen wäre. Nunmehr sagen wir, daß von „*Graden des Bewußtseins*“ sinnvoll *nicht zu reden* ist, wenn das Wort „Bewußtsein“ so viel wie „Wissendes sein“ meint und damit zur Bestimmung der Seele selbst dient, also *von der Seele ausgesagt* wird. Denn wie bei diesem Sinne des Wortes „Bewußtsein“ von einem Gegensatz „Bewußtsein — Unbewußtsein“ *für die Seele* selbst schlechterdings nicht zu reden ist, so auch nicht von einem Gegensatz oder einer Verschiedenheit innerhalb solchen „Bewußtseins“, wie er in der Behauptung Wolffs von verschiedenen Graden des Bewußtseins zum Ausdruck kommen soll. Das „Wissendessein schlechtweg“ als solches kann selbstverständlich *keine Grade* haben, vom „Bewußtsein“ in diesem Sinne

gibt es nicht mehrerlei, gibt es nicht mehr oder weniger Bewußtsein (Wissendessein), sondern es kennt nur den Gegensatz „Unbewußtsein“; diese Verneinung aber trifft auch immer nur solches Einzelwesen, dem eben überhaupt nicht „Bewußtsein“ = „Wissendessein“ als Bestimmung zukommt, und dieses Einzelwesen ist das Ding oder, was dasselbe sagt, alles Einzelwesen, das „nicht Geist“ ist.

Bedeutet jedoch „Bewußtsein“ so viel wie „Wissensgegenstand sein“, wie es bei Wolff meistens gemeint ist, so daß dieses Wort nicht zur Bestimmung der Seele, sondern vielmehr seiner „Vorstellungen in der Seele“ dient, dann ist freilich ein Sinn mit dem Worte „Grade des Bewußtseins“ zu verbinden. Geschieht doch diese Behauptung dann unter der Voraussetzung, daß, was Wissensgegenstand (Bewußtes) ist (bei Wolff also die vielen „Vorstellungen“), sich in der Seele befindet, wie die vielen Dinge in der Welt, und so auch, wie diese, von der Seele erst mit Hilfe eines inneren Lichtes gesehen d. h. ihr Wissensgegenstand wird. Wie nämlich ein Ding, je nach dem Grade seiner Beleuchtung durch das „äußere“ Licht sich „mehr oder weniger deutlich“ dem Sehenden bietet, so läßt sich im Vergleiche dann auch von der angeblich „in der Seele“ befindlichen Vorstellung aussagen, daß der Grad ihres „Bewußtseins“ ein verschiedener sei d. h. daß sie in ihrer besonderen Beschaffenheit als dieses „Vorstellungsding in der Seele“, je nachdem sie mehr oder weniger von dem „inneren“ Lichte beleuchtet sei, mehr oder weniger der Seele „bewußt werde“.

Verfolgen wir nun die Geschichte des von Wolff gebildeten Wortes „Bewußtsein“ weiter, so finden wir zunächst, daß es sich sehr rasch im wissenschaftlichen

Sprachgebrauch eingebürgert hat und so gerne gebraucht wird, daß man sich bald nicht mehr mit dem, wie Wolff das Wort verwendet hat, genügen läßt. Diese Unruhe in seiner Verwendung ist dem Worte „Bewußtsein“ allerdings in die Wiege mitgegeben, denn schon Wolff gebrauchte es, wie wir wissen, in zwiefachem Sinne: Bewußtsein (Bewußt sein) heißt ihm sowohl „Wissensgegenstandsein“ als auch „Wissendessein“, gleichwie wir heute noch das Wort „Bewußtes“ in der zwiefachen Bedeutung „Wissensgegenstand“ und „Wissendes“ verwenden.

Schon bei Kant [1]) kommt zu jenen zwei Bedeutungen die neue hinzu, nach der „Bewußtsein“ so viel sagen soll wie „Wissen schlechtweg“. Kant verwendet freilich das Wort „Bewußtsein“ auch in derselben Weise, wie Wolff; zum Beleg führe ich nur folgende Sätze an: „das Bewußtsein, mithin die Klarheit der Vorstellungen meiner Seele“; „unter der Gattung Vorstellung überhaupt steht die Vorstellung mit Bewußtsein“; „die mit Bewußtsein verbundene Erscheinung heißt Wahrnehmung“; „das Bewußtsein ist das Einzige, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht“; „zu Wirkungen der Kräfte (Kausalitäten der Substanz) gehört in unserem Gemüte das Bewußtsein; es können uns niemals unter äußeren Erscheinungen denkende Wesen als solche vorkommen, oder wir können ihr Bewußtsein nicht äußerlich anschauen“. In vielen Stellen seiner Schriften dagegen hat das „Bewußtsein“ den neuen Sinn von „Wissen schlechtweg“, z. B. „ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augen-

---

[1]) Siehe die sorgfältige Abhandlung von Dr. Hans Amrhein, „Kants Lehre vom Bewußtsein überhaupt und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart“. Berlin, Reuther & Reichard 1909.

blick vorher dachten"; „das ursprüngliche und notwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst"; „die Reflexion hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, sondern ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen"; „bei unserem besten Bewußtsein unserer Vorstellungen von den Dingen ist noch lange nicht gewiß, daß, wenn die Vorstellung existiert, auch der korrespondierende Gegenstand existiere"; „daß alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewußtseins es von mir aussagt"; „die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemütes als Gegenstandes des Bewußtseins"; „der Spiritualist erklärt unser Interesse an unserem Zustande nach dem Tode aus dem Bewußtsein der immateriellen Natur des denkenden Subjekts" usf.

Jedoch mit dieser neuen Bedeutung des Wortes „Bewußtsein" = „Wissen schlechtweg" hat sich Kant noch nicht genug getan, sondern er gebraucht das Wort „Bewußtsein" überdies noch in zwei anderen Bedeutungen, indem ihm zunächst das „Bewußtsein" dasselbe wie „das Bewußtseiende" sagt, er also für „das Bewußtsein" oder, wie Wolff schrieb, „das Bewußt sein" nunmehr „das Bewußt-Sein" las. Damit kam denn für das Wort „Bewußtsein" noch ein neuer zwiefacher Sinn herein, der auf Grund der zwiefachen Bedeutung von „Bewußtsein", die Wolff kennt (Wissensgegenstandsein und Wissendessein), ohne weiteres sich einstellte: „Bewußtsein" d. i. Bewußtseiendes = Wissensgegenstand, und „Bewußtsein" d. i. Bewußtseiendes = Wissendes. Kant faßt hier also „Bewußtsein", wie wir „Bewußtes", in einer zwiefachen Bedeutung. „Bewußtsein" als „Bewußtes" im Sinne von „Wissensgegenstand" findet sich z. B. in folgenden Stellen gebraucht: „Hier ist nun eine synthetische

Einheit des Mannigfaltigen (Bewußtseins), die a priori erkannt wird"; „die Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewußtsein) oder dunkel sein"; „eine ganze Sinnlichkeit würde möglich sein, in welcher viel empirisches Bewußtsein in einem Gemüte anzutreffen wäre"; „wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperzeption"; „die objektive Einheit alles Bewußtseins in einem Bewußtsein (der ursprünglichen Apperzeption)."

Zahlreicher noch sind die Stellen in Kants Schriften, die „Bewußtsein" d. i. Bewußtseiendes im Sinne von „Wissendes" fassen: „Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen bewußt als einer Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen, weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, daß sie mit allem anderen zu einem Bewußtsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden"; „alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein transzendentales (vor aller Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein"; „nur dadurch, daß ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewußtsein zähle, kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen, daß ich mir ihrer bewußt bin". „Die Vorstellungen des Bewußtseins sind innere Bestimmungen unseres Gemütes"; „der Satz „Ich denke" drückt das Selbstbewußtsein aus"; „alles ist wirklich, wenn es mit meinem Bewußtsein in einem empirischen Zusammenhange steht".

So finden wir denn bei Kant das Wort „das Bewußtsein" in fünf besonderen Bedeutungen: 1. „das Wissensgegenstandsein", 2. „das Wissendessein", 3. „das Wissen", 4. „der Wissensgegenstand" und 5. „das Wissende". Die ersten beiden, die ursprünglich

Wolffischen, verlieren sich bei Kant bald; mit der Verwendung der anderen drei, besonders aber mit der 3. und 5. weiß er sich immer vertrauter. Jedoch auch diese verminderte Vieldeutigkeit macht es noch oft schwer, in der einzelnen Stelle bei Kant den gemeinten besonderen Sinn herauszufinden.

Hervorzuheben ist aber vor allem, daß Kant das Wort „Bewußtsein" zur Bezeichnung für das „Subjekt des Denkens" verwendet, für „dieses Ich, die bloße Form des Bewußtseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten kann", das auch „der Satz: ‚Ich denke' ausdrückt". Wenn Kant von dem „Bewußtsein" in diesem Sinne als der „Form" für das „Bewußtsein" (Wissensgegenstand), das nunmehr „Inhalt" bedeutet, spricht [siehe auch die oben angeführte Stelle, wo „Bewußtsein" in diesen zwei Bedeutungen auch auftritt: „die objektive Einheit alles empirischen Bewußtseins (= Wissensgegenstand) in einem Bewußtsein (= Wissendes)"], so wird uns das Verständnis dieser Kantischen Gegenüberstellung von „Form und Inhalt", die sonst recht fragwürdig anmuten dürfte, nicht schwer, wenn wir uns dessen erinnern, daß auch Kant mit beiden Füßen in der Bildtheorie steht. Die Seele birgt die „Vorstellungen" in sich, die Vorstellungen sind somit der „Inhalt", die Seele ist die „Form" zu nennen. Kant braucht hier freilich nicht das Wort „Seele", denn was er als „Seele" bezeichnet, das sind „Erscheinungen", also „Vorstellungen", und diese gehören zum Inhalt; so redet er nicht von der Form „Seele", sondern von der Form „Bewußtsein". Indessen die alte Auffassung von der Seele, die in sich die Vorstellungen bergen soll, besteht auch bei Kant gleichsam als Unterströmung fort, und „Bewußtsein = wissendes Subjekt" lautet es vor allem nur, wenn sich die Seele in Ansehung ihres „Inhaltes" d. i. der „Vorstellungen in ihr" angeblich „tätig" erweist, wie auch Leibniz lehrte;

nur daß Kant die besondere „Tätigkeit“ des „Bewußtseins“ dem eigentlich psychologischen Boden entrückt und auf „transzendental-logischen Boden gestellt sehen will. Und diese „Tätigkeit“ der Seele als „Bewußtseins“ verleihe angeblich dem Inhalt die „Einheitlichkeit“, und die verschiedenen Weisen, in denen das Bewußtsein eben „tätig“ d. h. Bedingung für die verschiedenen Einheiten, in denen der „Inhalt“ sich findet, sein soll, seien eben die sog. Kategorien des transzendentalen Bewußtseins (= Wissenden).

Indes die Seele, oder, wie Kant gerne sagt, das „Gemüt“, in dem die Vorstellungen sind, gilt ihm keineswegs als „Bewußtsein“ = Wissendes schlechtweg, dem alle „Vorstellungen in ihm“ von vornherein bewußte und darum in Einheit gefaßte wären, vielmehr folgt Kant Wolffs Spuren, der von „Vorstellungen ohne Bewußtsein“ und von „Vorstellungen mit Bewußtsein“ redet, und so unterscheidet er Seele, die Bewußtsein = Wissendes in Ansehung von „Vorstellungen in ihr“ ist, und Seele, die dies nicht ist; als Bewußtsein hat die Seele „klare“ Vorstellungen. Hat sie aber auch „dunkle“, so ist sie in Ansehung ihrer eben nicht „Bewußtsein = Wissendes“. Da nun nach Kant sowohl „klare“ als auch „dunkle“ Vorstellungen „in uns“ sind, so ist nach ihm die Seele teils Bewußtsein, teils ist sie es nicht, sie ist ihrer Vorstellungen teils bewußt, teils nicht bewußt.

Ließe sich mit Sicherheit behaupten, daß Kant, der zwar von „Vorstellungen in der Seele“, die sie nicht weiß, redet, der Seele doch immerhin jederzeit auch Vorstellungen, die sie weiß, zuschreibe, so würden wir behaupten dürfen, daß Kant trotz alledem die Seele von vornherein ein Bewußtsein = Wissendes sein läßt, und dann fiele der Vorwurf der sinnlosen Behauptung, den wir Wolff machen mußten, nicht auf Kant, jener

Behauptung nämlich, daß die Seele vom „Unbewußtsein“ oder Nichtbewußtsein schlechtweg zum Bewußtsein übergehe. Denn ein anderes ist es, von einer Seele, die überhaupt noch nicht Bewußtsein = Wissendes wäre, eine „Veränderung zum Bewußtsein“, und ein anderes, von der Seele als Bewußtsein eine Veränderung aussagen. In der ersten Behauptung wird das Unmögliche vorausgesetzt, daß nämlich „Bewußtsein“ eine verlierbare oder, richtiger gesprochen, eine zu gewinnende Bestimmtheit der Seele sei, in der zweiten ist jedoch das Sinnvolle behauptet, daß ein Einzelwesen, das ein Bewußtsein ist, sich in einer seiner Bestimmtheiten als dieses besondere Bewußtsein verändere.

Der Umstand, daß Kant von dem „Bewußtsein“ als dem „Subjekt des Denkens“ handelt, zwingt uns aber zu der Feststellung, daß Kant folgerichtig „Seele“ oder „Gemüt“ und „Bewußtsein = Wissendes“ hätte zusammenfallen lassen und demnach das, was er „Bewußtsein“ = Wissendes nennt, als ein Einzelwesen begreifen müssen. Hat nun auch Kant sich nicht hierzu verstehen können, weil er dafür hält, das, was „Subjekt des Denkens“ sei, nicht auch „Objekt des Denkens“ sein könne, weshalb auch das bekannte Gegebene „Seele“ von ihm für „Erscheinung“ d. i. „Vorstellung in uns“, also für „Inhalt des Bewußtseins“ ausgegeben wird, nicht aber auch für das „Bewußtsein = Wissendes d. i. die Form“ selbst, „in der“ ja die Vorstellungen sich befinden sollen — und hat auch Kant ferner, um eben den folgerichtigen Schritt nicht tun zu müssen, daß er die bekannte Seele selbst auch das „Bewußtsein“ d. i. das „wissende Subjekt“ sein ließ, sich in die Behauptung geflüchtet, das Bewußtsein (das Wissende), „das der Satz ‚ich denke‘ ausdrückt“, sei eben weiter nichts als das „Subjekt des Denkens“: so ist er doch den

unumgänglichen Nachweis schuldig geblieben, daß das, was er „Subjekt des Denkens“ nennt, von dem Gegebenen „Seele“ selbst in der Tat Unterschiedenes sei. Behauptet er nämlich, daß der Satz „Ich denke“ das Bewußtsein ausdrücke, so muß ihm selbstverständlich „Bewußtsein“ ein Gegebenes sein, denn ein Satz, der nicht Gegebenes ausdrückt, ist ein bloßes grammatisches Gebilde und als solches selbst sinnleer.[1])

Sagt nun „Bewußtsein“ so viel wie „Subjekt“ des Denkens d. h. hier des „Wissens schlechtweg“, dann ist in jenem Worte eben die Beziehung des mit ihm Bezeichneten zum „Objekt“ ausgesprochen. Ich kann hier nicht von einem „Subjekt“ reden, ohne zugleich ein „Objekt“ zu haben, und was immer „Subjekt“ oder „Objekt“ genannt wird, ist selbstverständlich ein Gegebenes. Nenne ich aber ein Gegebenes das „Subjekt des Denkens (Wissens)“ so beziehe ich jenes auf ein anderes Gegebenes, das dann eben in dieser Beziehung das „Objekt des Denkens“ (Wissensgegenstand) heißt. Man täuscht sich selbst, wenn man mit „Bewußtsein“ = „Subjekt des Denkens“ einen Sinn verbinden zu können meint, ohne Gegebenes, dem dieses Beziehungswort, wenn es als solches überhaupt etwas sagen soll, zukommen müßte, zur Verfügung zu haben.

Daß Kant dieser Selbsttäuschung zum Opfer gefallen ist, läßt sich nicht bestreiten. Ihr ist auch im besonderen der sophistische Abschnitt in der Kritik der reinen Vernunft „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“ zur Last zu legen. Wenn er in diesem Abschnitt von „dem Ich der Apperzeption“ oder „dem denkenden Ich“ redet, das „ein logisch einfaches Subjekt“ sei, so muß ihm doch das Wort „Ich“ auch hier

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 18 f.

Gegebenes bezeichnen, wenn er anders mit diesem Worte überhaupt etwas meint, dem dieser Beziehungsbegriff „Ich“ oder „Subjekt des Denkens“ oder „Bewußtsein“ als besondere Bestimmung zukomme. Will man bei diesen drei verschiedenen Worten aber, wie Kant, geflissentlich nicht von irgendwelchem Gegebenen, dessen besondere Bestimmung sie ausdrückten, wissen, so ist damit auch der Beziehungsbegriff, den sie augenscheinlich doch ausdrücken sollen, selbst über Bord geworfen. Mit anderen Worten, bei „Subjekt des Denkens“ oder „Bewußtsein“ oder „Ich“ läßt sich nun auch gar nichts mehr denken; kann doch ein Wort, das der Ausdruck eines Beziehungsbegriffes sein soll, nur Sinn haben d. i. die fragliche Beziehung tatsächlich nur zum Ausdruck bringen unter Voraussetzung von Gegebenem, als dessen Bestimmung der bekannte Beziehungsbegriff selbst uns ja immer nur sich bietet und zu verstehen ist. Darum zeigt sich auch das Wort „Bewußtsein“ oder „Subjekt des Denkens“ oder „Ich denke“ bei Kant völlig sinnleer, wenn man nicht — und Kants transzendentalphilosophischer Standpunkt verbietet es allerdings — doch wieder das Gegebene „Seele“ oder „Gemüt“, auf das jene Worte füglich sinnvoll als Ausdrücke eines Beziehungsbegriffes Anwendung finden können, unterschlüpfen läßt, was vor allem durch das Wort „Ich“, das bei Kant vielfach als mit „Bewußtsein“ (Wissendes) gleichdeutig gebraucht wird, Vorschub erhält. „Ich“ bedeutet nun einmal für uns auf Grund unausrottbarer Übung ein Gegebenes und zwar ein einziges Einzelwesen, nämlich dasjenige, das, indem es dieses Wort spricht oder schreibt, sich als dieses Einzige zum Ausdruck bringt. Mit „Ich“ also bezeichnet ein Einzelwesen, das dieses Wort gebraucht, immer sich selbst und immer nur sich allein.

Wenn nun das Einzelwesen, das sich selbst mit „Ich" bezeichnet, „Bewußtsein" = „Wissendes schlechtweg" sein soll, so ist damit gesagt, daß man mit „ins Bewußtsein kommender Vorstellung" die Veränderung jenes Einzelwesens als „Bewußtseins" andeutet, und daß unter der „ins Bewußtsein" kommenden Vorstellung selbst die in dieser Veränderung neu gewonnene Bestimmtheitsbesonderheit des Einzelwesens „Bewußtsein" zu verstehen ist. Wir bemerkten darum auch schon, daß für Kant, insofern er mit dem Worte „Bewußtsein" oder „Subjekt des Denkens" oder „Ich" ein Einzelwesen eben als das von vornherein Wissende schlechtweg bezeichnen wollte, die Frage, wie Einzelwesen, das überhaupt noch nicht Bewußtsein ist, erst Bewußtsein wird, gar nicht aufkommen konnte. Mit dieser Auffassung des Kantischen „Gemütes" als eines Bewußtseins schlechtweg läßt sich freilich kaum in Einklang bringen, daß Kant auch „unbewußte Vorstellungen in uns", „Vorstellungen, die nicht in unserem Bewußtsein sind," behauptet. Wollten wir beides miteinander reimen, so müßten wir mindestens zur Bildtheorie die Zuflucht nehmen, nach der die Vorstellungen in der Seele von dieser selbst sich abheben, wie die Bilder in einem Saale von diesem selbst. Leistete uns aber auch die Bildtheorie den Dienst, es zu verstehen, daß in der Seele (als Bildersaal) die Vorstellungen, ohne daß sie der Seele bewußt wären, sich befinden, so träte wieder die unbesiegbare Schwierigkeit auf, zu verstehen, wie nun die Vorstellungen der Seele, in der sie sind, bewußt werden.

Wir haben freilich gesehen, daß Leibniz und Wolff dieses „Bewußtwerden der Vorstellungen in der Seele" auf eine „Tätigkeit" der Seele zurückführen müssen, aber solche Tätigkeit ist leider nicht zu finden, und darum bleibt es auch unlösbares Rätsel, daß die an-

geblich „in uns“ befindlichen, aber der Seele zunächst nicht bewußten Vorstellungen Wissensgegenstand d. i. Bewußtes werden, „ins Bewußtsein“ kommen können, oder, anders ausgedrückt, daß die Seele, die Bewußtsein d. h. Wissendes sein soll, dennoch auch Vorstellungen, die ihr nicht bewußt sind, in sich haben könnte.

Mit der Annahme von „nichtbewußten Vorstellungen in uns“ wird aber auf alle Fälle die Behauptung, daß die Seele an und für sich, also von vornherein Bewußtsein = Wissendes sei, wieder aufgehoben, so daß Kant in der Tat kaum etwas vor Leibniz und Wolff voraus hat. Auch Wolff hätte ja die Seele, sofern auch er doch von ihr das „Bewußtsein d. i. Wissendessein“ aussagt, füglich „Bewußtsein = Wissendes“ nennen können, obwohl er allerdings vielleicht die sich entwickelnde Seele nicht schon vom Anbeginn für ein Bewußtsein ausgegeben haben würde.

Die Behauptung „nicht bewußter“, oder wie man in jener Zeit sagt, „bewußtseinloser Vorstellungen“, muß aber stets die Behauptung von „Bewußtsein“, mag nun dieses Wort Wissen oder Wissendes bedeuten, in tödliche Verlegenheit bringen, da auf keine Weise zu verstehen ist, daß aus „bewußtseinlosen Vorstellungen“ eben „Vorstellungen mit Bewußtsein“ werden, mit anderen Worten, daß die Seele „zum Bewußtsein schlechtweg kommen“ oder „Bewußtsein werden“ könne.

Der Kantianer Reinhold hat denn auch, indem er damit zu Cartesius und Locke zurückkehrt, in seinem „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ den Satz verfochten: „Es gibt keine Vorstellungen ohne Bewußtsein“ (S. 327). Er hat sich aber auch um den Sinn des Wortes „Bewußtsein“ selbst besonders bemüht, indem er meint, es seien „Ausflüchte“, wenn man vorgebe, „was das Bewußtsein

heiße, versteht sich von selbst, muß jeder von selbst wissen, lehrt das Selbstgefühl" (S. 322).

Reinhold schwört zur Bildtheorie mit ihren „Vorstellungen in uns"; von ihr aus sucht er den genauen Sinn des Wortes „Bewußtsein", das zu seiner Zeit als schon völlig eingebürgert auch die Bedeutung von „Wissen schlechtweg" aufwies. In dieser auch von Kant viel verwendeten Bedeutung finden wir das Wort eben bei Reinhold, der sich die Frage stellt, wie „Bewußtsein" zu begreifen sei. Seine Antwort lautet: „das Bewußtsein überhaupt besteht aus dem Bezogenwerden der bloßen Vorstellung auf das Objekt und das Subjekt, und ist von jeder Vorstellung überhaupt unzertrennlich" (S. 321). Die Behauptung der Unzertrennlichkeit von „Bewußtsein" und „Vorstellung", durch die augenscheinlich „bewußtseinlose Vorstellung" abgewiesen wird, scheint zwar in Widerspruch zu stehen mit dem Satze Reinholds „die Vorstellung geht allem Bewußtsein vorher, das nur durch sie möglich ist" (S. 224), indessen ergibt sich bei näherem Zusehen, daß das „Vorhergehen" der Vorstellung nur bedeuten soll, „Bewußtsein" lasse sich nicht erklären, ohne daß Vorstellung vorausgesetzt sei, mit anderen Worten, der Erklärung von „Bewußtsein" müsse die Erklärung von „Vorstellung" vorausgehen. Unter „Vorstellung" versteht nun Reinhold dasjenige „in uns" oder „im Gemüte", das als seinen „Stoff" Mannigfaltiges, als seine „Form" Einheit aufweist; diesen Stoff und diese Form nennt er die „inneren Bedingungen" d. i. das, „was im Begriffe der bloßen Vorstellung wirklich gedacht wird" (S. 228). Dagegen sind ihm „die äußeren Bedingungen der Vorstellung das von der Vorstellung unterschiedene Objekt und Subjekt, mit deren einem die Vorstellung durch ihren Stoff, und dem anderen durch ihre Form in einem notwendigen Verhältnisse

steht". Er fährt dann fort: „gleichwie nun der bloße Stoff und die bloße Form zusammen die inneren Bedingungen der bloßen Vorstellung ausmachen, so machen die Beziehungen der bloßen Vorstellung aufs Objekt und Subjekt zusammengenommen die inneren Bedingungen des Bewußtseins aus; man kann die bloße Vorstellung, das Objekt und das Subjekt — den Inhalt, ihre Beziehung aufeinander und die Art und Weise, wie sie zusammen im Bewußtsein vorkommen und dasselbe ausmachen, die Form des Bewußtseins nennen" (S. 322).

Reinholds Erläuterung der „bloßen Vorstellung" ist die folgerichtige Ausführung der Bildtheorie, die jene drei als „notwendig miteinander verknüpft" (S. 321) fordert, die vorstellende Seele, die Vorstellung und das Vorgestellte, oder, wie Reinhold sagt, „das Subjekt, die Vorstellung und das Objekt". Das „Bewußtsein" d. i. das Wissen, behauptet nun Reinhold, besteht aus dem Bezogenwerden der bloßen Vorstellung auf das Objekt und das Subjekt (S. 321); „das, was sich bewußt ist, heißt das Subjekt des Bewußtseins, wessen es sich bewußt ist, der Gegenstand (Objekt) des Bewußtseins; durch das Beziehen der Vorstellung auf den Gegenstand ist sich das Subjekt etwas bewußt, durch das Beziehen auf das Subjekt ist es sich Etwas bewußt. Dieses Etwas ist in jedem Bewußtsein der Gegenstand des Bewußtseins, aber auch zugleich in jedem der Gegenstand der bloßen Vorstellung, die mit ihm und dem Subjekt den Inhalt des Bewußtseins ausmachen" (S. 325).

„Bewußtsein" d. i. Wissen beruht also nach Reinhold in einem doppelten Beziehen der Vorstellung, nämlich auf das Vorgestellte oder Objekt und auf das Vorstellende oder Subjekt: in dieser Behauptung feiert die Bildtheorie eine wahre Orgie und enthüllt sich zu-

gleich als armseliges Blendwerk. Denn gerade das, worauf die Erklärung des „Bewußtseins" hier abstellt, das Beziehen oder, wie Reinhold auch sagt, das Bezogenwerden der Vorstellung auf Objekt und Subjekt, wird niemand, wenn er „vorstellt", jemals entdecken und durch „Analyse" dieser Tatsache „Vorstellen" herausstellen können. Zwar wissen wir, wie beliebt die Redensart bis auf den heutigen Tag ist, daß die „Vorstellungen auf den Gegenstand bezogen werden" — Kant schon bedient sich dieser Wendung gerne — indessen, um eine „Vorstellung" auf „den Gegenstand" beziehen zu können, muß beides, das doch als Z w e i e r l e i, wie Reinhold betont, nicht vergessen werden soll, zur Hand sein, die „Vorstellung" und der „Gegenstand der Vorstellung" oder „das Vorgestellte". Wer indes vorstellt, der hat doch nur das Vorgestellte zur Hand, nicht aber außerdem noch etwas, „in dem jenes vorgestellt wird" (S. 214) und das Reinhold „Vorstellung" nennt. Eben deshalb hat es auch keinen Sinn d. h. findet sich in den Tatsachen unserer Erfahrung kein Anhalt zu der Behauptung, im Bewußtsein (Wissen) werde die Vorstellung auf den Gegenstand (Vorgestelltes) bezogen, und ganz dasselbe gilt von der anderen Behauptung, die Vorstellung werde auf das vorstellende Subjekt bezogen, da überall von „Vorstellung" als einem vom Vorgestellten V e r s c h i e d e n e n nichts zu finden ist.

„Bewußtsein", das aus solchem doppelten (oder sei es auch nur einfachen) Beziehen von einer angeblichen „Vorstellung" auf Vorstellendes und Vorgestelltes „bestehen" soll, ist und bleibt ein Hirngespinst. Wer aber, eingefangen von der Bildtheorie, diese meine Behauptung noch bezweifelt, der wird sicherlich anderen Sinnes werden, wenn er die aus der Auffassung von „Vorstellung überhaupt" und „Bewußtsein überhaupt" folgerichtig von Reinhold entwickelte Aufstellung von

„drei Arten des Bewußtseins“, diesen Hexensabbat der Bildtheorie, mitmachen soll. Über die drei „Arten des Bewußtseins“ schreibt Reinhold: 1. das Bewußtsein der Vorstellung hat die Vorstellung selbst zum Gegenstande, die also dabei vorgestellt d. h. Gegenstand einer anderen von ihr unterschiedenen Vorstellung werden muß, deren doppeltes Bezogenwerden das Bewußtsein der Vorstellung ausmacht; bei dieser Art Bewußtsein kommt also Vorstellung der Vorstellung vor; 2. das Bewußtsein des Vorstellenden als eines solchen, das Selbstbewußtsein, hat das Vorstellende selbst zum Gegenstande, das also dabei vorgestellt, das heißt Objekt einer von ihm als Subjekt und als Objekt verschiedenen bloßen Vorstellung werden muß, die durch ihr Bezogenwerden das Selbstbewußtsein, dessen Gegenstand durch das Wort „Ich“ bezeichnet wird, ausmacht; 3. „das Bewußtsein des Gegenstandes hat den von der Vorstellung unterschiedenen Gegenstand zum Objekte, der also mit dem ihn von der bloßen Vorstellung unterscheidenden Merkmale vorgestellt d. h. in dieser Eigenschaft Objekt einer besonderen von derjenigen, durch welche er zuerst im Bewußtsein vorkam, verschiedenen Vorstellung werden muß, deren doppeltes Bezogenwerden dann das Bewußtsein des Gegenstandes ausmacht“ (S. 325 f.).

Mit solchen Seiltänzereien ist der Boden der Wissenschaft verlassen, und sie führen auch niemals wieder zu ihm zurück, wohl aber zu noch wunderlicheren Sprüngen, nämlich von der Behauptung der „bloßen Vorstellung“ zu der Behauptung der „bloßen Vorstellung der Vorstellung“ und von dieser zu der Behauptung der „bloßen Vorstellung der Vorstellung der Vorstellung“ usf. in infinitum, und ebenso von der Behauptung der „bloßen“ Vorstellung des Vorstellenden zu der „bloßen“ Vorstellung

der Vorstellung des Vorstellenden usf. in infinitum, sowie von der Behauptung der „bloßen“ Vorstellung des Gegenstandes zu der „bloßen“ Vorstellung der Vorstellung des Gegenstandes usf. in infinitum. Zu solchen sinnlosen Worten aber führt in zwingender Folgerichtigkeit — das mögen die Anhänger der Bildtheorie bedenken — die Bildtheorie.

Wie sinnleer Reinholds Behauptung von einer auf das Vorgestellte und auf das Vorstellende bezogenen „Vorstellung“ und nicht weniger auch die Behauptung ist, daß „Bewußtsein“ d. i. „Wissen schlechtweg“ aus dem Beziehen oder Bezogenwerden der „bloßen Vorstellung“ auf das Subjekt und das Objekt des Vorstellens, auf Vorstellendes und Vorgestelltes „bestehe“, geht auch daraus hervor, daß er seine Behauptung, es gäbe keine „bewußtseinlose Vorstellung“, nicht weiter zu begründen vermag, sondern sie nur einfach der gegensätzlichen entgegenstellt. Besehen wir aber, was er aufstellt, genauer, so müssen wir uns eher wundern, daß er denen, die von „bewußtseinlosen Vorstellungen in uns“ wissen wollen, nicht zugestimmt hat. Bewußtsein soll ihm doch „aus dem B e z o g e n w e r d e n der bloßen Vorstellung auf Vorstellendes und Vorgestelltes bestehen“, und fragen wir nun Reinhold, w a s hier „beziehe“, so antwortet er, das Beziehende sei die „Seele“ oder das „Gemüt“: „Ich habe nur dann eine Vorstellung, wenn mir etwas vorgestellt wird, oder eigentlicher, wenn ich etwas vorstelle d. h. wenn Ich (das vorstellende Subjekt) eine Vorstellung (das Produkt einer Einwirkung auf mich und meiner Gegenwirkung) auf etwas (den Gegenstand) und dieses Etwas durch jenes Produkt auf mich beziehe“ (S. 328). Nun scheint aber nichts klarer zu sein, als daß Ich das, was Ich auf etwas soll beziehen können, in diesem Falle also die „Vorstellung“, sowie etwas, auf das Ich jene soll

beziehen können, schon vorher irgendwie haben muß. Somit führt die Behauptung „Bewußtsein besteht aus dem Bezogenwerden der Vorstellung“ unvermeidlich zu der Annahme der „Vorstellung ohne Bewußtsein“ oder „bewußtseinlosen Vorstellung“, die dann eben erst im „Bezogenwerden auf Subjekt und Objekt des Vorstellens“ zur „Vorstellung mit Bewußtsein“, wie Reinhold sich ausdrückt, würde. Reinhold möchte uns freilich entgegenhalten wollen, daß das „Vorstellung in sich haben“ ohne weiteres für die Seele auch das „Bezogenwerden der bloßen Vorstellung auf Subjekt und Objekt“ mit sich führe, da er ja keine „bewußtseinlose Vorstellung“ anerkenne, ihm vielmehr „Bewußtsein überhaupt von jeder Vorstellung überhaupt unzertrennlich“ sei. Aber auch mit dieser Behauptung ist gar nichts gewonnen, da ihr jede Begründung fehlt und sie auch unser Bedenken nicht beseitigt, daß es nicht angehe, das Haben des Zweierlei und das Beziehen dieses Zweierlei aufeinander sich von vornherein zusammenfinden und nicht zunächst das Haben dem Beziehen vorausgehen zu lassen. In dieser Hinsicht sind die Gegner besser daran, die, ob sie gleich seiner Erklärung des „Bewußtseins“ beipflichteten, immerhin für „bewußtseinlose Vorstellung“, die ja mit der Bildtheorie durchaus im Einklang steht, gerade dies ins Feld zu führen hätten, daß, soweit die Erfahrung reiche, sich immer folgendes bewahrheite: „das, was man aufeinander bezieht, hat man stets schon vor seinem Bezogenwerden als Unterschiedenes d. i. Mehreres gehabt.“

Da wir nun aber in unserem Wissen (= „Bewußtsein“) schlechtweg nichts von solchem „Bezogenwerden“ festzustellen in der Lage sind, so muß für den wissenschaftlichen Sprachgebrauch das Wort „Bewußtsein“ in der Bedeutung „Bezogenwerden“ fortfallen. Und

da ferner die Verwendung von „Bewußtsein“ für „Bewußtseiendes“, also im Sinne von „Wissensgegenstand“, wie sie bei Kant sich zuweilen findet, nicht in Kurs gekommen ist, so haben wir in der Tat für die Folgezeit zunächst nur mehr mit zwei Bedeutungen des Wortes Bewußtsein, 1. = Wissendes schlechtweg und 2. = Wissen schlechtweg, zu tun. Zum Beleg seien hier zwei Sätze aus „Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ angeführt: 1. „die Gegensätze, welche vereinigt werden sollen, sind im Ich als Bewußtsein, demnach muß auch X im Bewußtsein sein“; 2. „das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind beides Produkte ursprünglicher Handlungen des Ich, und das Bewußtsein selbst ist ein solches Produkt der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch sich selbst“ (S. 23). Im ersten Satz bedeutet Bewußtsein das Wissende, im zweiten dagegen das Wissen schlechtweg. Wir haben an dieser Stelle nicht die Fichtesche Behauptung zu prüfen, die das „Bewußtsein“ für ein „Produkt der Handlung des Ich“ ausgibt; nehmen wir dies einmal hin; Fichte selbst konnte es ohne Bedenken aussprechen, da ja, das schöpferische Handeln überhaupt vorausgesetzt, einem „schöpferisch“ Handelnden kein „Produkt“ unmöglich ist. Wir aber müssen nun doch die Frage stellen, was denn das Wort „Ich“ zum Ausdruck bringe, wenn „Bewußtsein“ dabei noch nicht mit in Betracht kommen solle. Was ist also unter „Ich“, dem angeblich erst „Bewußtsein Produzierenden“, zu verstehen? Die Antwort, „Ich“ bezeichne jene „Tathandlung“, durch die „Bewußtsein“ produziert werde, ruft außer einem Staunen, daß das Wort „Ich“ allem Sprachgebrauch entgegen, der es nur als Ausdruck eines Einzelwesens, nämlich des „Sprechenden“, kennt, verwendet wird, unvermeidlich der anderen Frage, was das sei, zu dem

jenes „Ich“ als eine angebliche Tathandlung gehöre. Denn wir wollen uns darüber nicht täuschen, daß niemand von uns „Tathandlung“ — ein Wort, das, wie wir von Fichte hören, nicht etwa die Wirkung oder das Produkt einer Tätigkeit (Handelns), sondern die Tätigkeit selbst bezeichnen soll — begreifen kann, ohne ein Einzelwesen zu setzen, daß eben tätig ist (handelt) oder „produziert“.

Auf die Frage nach dem Gegebenen, dem die Tathandlung „Ich“ als seine Tätigkeit zukomme, bleibt Fichte indes die Antwort schuldig, darum aber bleibt auch in alle Ewigkeit seine streng beim Worte genommene Behauptung von einer voraussetzungslosen grundlegenden Tathandlung „Ich“ ein sinnleeres Wort, und dasselbe gilt mithin von der anderen Behauptung, die angebliche Tathandlung „Ich“ produziere das Bewußtsein: dieselbe bleibt uns ein unverstandenes Wort, auch wenn wir das „Schöpferische“ einer Tätigkeit verstehen könnten. Meinte aber jemand, er könne, da ein „Tätiges“ freilich nicht zu umgehen sei, Fichte mit Kants „logisch einfachem“ oder „transzendentalem Subjekt“ helfen, also daß „Ich“ so viel wie „tathandelndes Subjekt“ sagen würde, so wäre unsere Frage nach dem Gegebenen, dem die angebliche „Tathandlung“ als seine Tätigkeit zukäme, trotz alledem immer noch unbeantwortet geblieben. Das Wort „Subjekt“ setzt für seinen sinnvollen Gebrauch ein Gegebenes voraus, das, indem es als „Subjekt“ bezeichnet wird, durch diese Bestimmung zu einem anderen Gegebenen, das dann „Objekt“ heißt, in Beziehung gesetzt wird. „Subjekt“ kennzeichnet also nicht etwa Gegebenes als solches, sondern dieses zunächst als solches bestimmte Gegebene in einer besonderen Beziehung zu anderem Gegebenen. Wer aber „Subjekt“ nicht als ein Beziehungswort, das es nach unserem Sprachgebrauch

doch zweifelsohne ist, verwendet wissen, sondern mit ihm ein Besonderes als Gegebenes schlechtweg gekennzeichnet sehen wollte, der müßte uns zunächst dieses „Subjekt" als ein Besonderes im Gegebenen überhaupt darlegen. Die Behauptung freilich, dieses, „Subjekt" genannte, Gegebene zeige sich eben „tätig" und zwar „Bewußtsein produzierend", um mit Fichte, oder, sei „die Bedingung für die Möglichkeit des Bewußtseins überhaupt", um mit Kant zu reden — diese Behauptung wäre wieder keine Antwort auf unsere Frage, was jenes „Subjekt" als Besonderes im Gegebenen überhaupt darstelle; denn sie kennzeichnete wiederum das fragliche Gegebene nur in einer Beziehung zu einem anderen Gegebenen, „Bewußtsein" genannt, nämlich „das Bewußtsein produzierend" oder „bedingend", und wir wären immer noch nicht darüber unterrichtet, was das Wort „Subjekt", sofern es Gegebenes d. i. ein Besonderes als solches zum Ausdruck bringen sollte, bedeutete. Mit der Bestimmung „Produzieren" oder „Bedingen" oder „Wirken" oder „Tätigsein" — das müssen wir einsehen — wird Gegebenes nicht als solches für sich, sondern eben in seiner Beziehung zu anderem getroffen; also bevor wir es nicht als Besonderes haben, können wir es selbstverständlich auch nicht auf ein anderes Gegebenes „beziehen" und in dieser seiner „Beziehung" zum Ausdruck bringen. Dies ist es, was man leider so vielfach vergißt, so auch besonders, wenn von einer „Kraft" oder von „Kräften (Naturkräften)" die Rede ist. Das Wort „Kraft" sagt dann doch nur so viel als „Wirkendes", kennzeichnet demnach Gegebenes nicht als solches für sich, sondern eben dieses nur in seiner Beziehung zu anderem Gegebenen, auf das es eben wirkt d. h. für dessen besondere Veränderung, die dann die Wirkung heißt, es das, was wir die

wirkende Bedingung für diese Veränderung nennen, liefert. Wer daher angesichts einer Veränderung im Gegebenen von einer „Kraft“ d. i. von „Wirkendem“ redet, muß, sollen anders seine Worte einen Sinn haben, ein Besonderes im Gegebenen überhaupt schon haben, das die fragliche wirkende Bedingung jener Veränderung abgibt und demgemäß von ihm als „Kraft“ bezeichnet wird. Falls nun aber solches Gegebene tatsächlich fehlt, so redet man angesichts einer Veränderung auch noch wohl von einer „Kraft“, tut dies jedoch nur, weil und indem man die fragliche Veränderung als eine Wirkung verstehen möchte und darum auf dasjenige, das demnach diese Veränderung gewirkt haben muß, im Gegebenen fahndet oder, mit anderen Worten, dasjenige Gegebene festzustellen sucht, das die „Kraft“ für die Veränderung, die als Wirkung und somit als zum Wirklichen gehörend begriffen werden soll, bedeute.

Fichte hat in der Tat ebensowenig wie Kant das wissenschaftliche Recht, von einem „Subjekt“ oder „Ich“ als dem grundlegend Tätigen oder Bedingenden zu reden, weil auch er im Gegebenen überhaupt nichts aufweisen kann, auf das diese Worte in der Bedeutung, die ihnen allein innewohnt, anzuwenden wären, da sie, wie er mit Kant erklärt, „das empirische Ich“ nicht treffen sollen. Im Gegebenen überhaupt finden wir nichts, das die Fichtesche Bezeichnung „reines Ich“ tragen könnte. All die selbstquälerischen Versuche, durch die Fichte dem Wort von der „ursprünglichen Tathandlung des Ich“ einen Sinn zu geben versucht, scheitern eben daran, daß er ein Gegebenes „Ich“, das „ursprünglich tätig“ wäre, gar nicht aufzuweisen und demgemäß der Behauptung selbst, „Ich“ sei das ursprünglich „Handelnde“, schlechterdings keinen Sinn zu geben vermag. Damit aber ist auch die Behauptung, „Bewußtsein“ d. i. Wissen schlechtweg und „Ich“ als

„Bewußtsein“ d. i. Wissendes schlechtweg „entstehe“ als das „Produkt“ des „ursprünglich handelnden Ich“, eine sinnleere, und der Schein eines Sinnes kommt immer nur dadurch auf, daß unvermerkt dem Worte „reines Ich“ sich das „empirische Ich“ unterschiebt. Von diesem läßt sich zwar auch nicht sagen, daß durch seine „Tätigkeit“ das Bewußtsein d. i. Wissen überhaupt „entstehe“, und darum auch nicht, daß dies „empirische Ich“ durch seine Tätigkeit sich selbst erst zu einem „Bewußtsein“ d. i. Wissenden überhaupt herausmache, wohl aber, daß es durch seine „Tätigkeit“ (Willenstätigkeit) sein „Bewußtsein“ d. i. Wissen oder, was dasselbe sagt, sich als „Bewußtsein“ d. i. als Wissendes verändere.

Nicht besser wird es mit Fichtes Behauptung, wenn man etwa darauf hinweist, daß das Wort „ursprüngliche Handlung des Ich“ nicht das „ursprüngliche Handeln eines Einzelwesens“, sondern „Ich als ein ursprüngliches Handeln“ behaupten solle. Belege für diese „Richtigstellung“ gibt es allerdings in Fichtes Schriften genug. „Ich bin für mich; dies ist Faktum; nun kann ich mir nur durch ein Handeln zustande gekommen sein, denn ich bin frei, und nur durch dieses bestimmte Handeln: denn durch dieses komme ich mir in jedem Augenblick zustande und durch jedes andere kommt mir etwas ganz anderes zustande. Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe!“ (Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre S. 330.) „Ich und in sich zurückkehrendes Handeln sind völlig identische Begriffe“ (S. 332).

Wir bemerkten schon, daß wir unter „Handeln“, was auch nach Fichte soviel als „Tätigkeit“ bedeutet, nichts verstehen können, wenn wir nicht ein handelndes

Einzelwesen voraussetzen können, das „handelt". Soll „Ich" nun nichts als ein „Handeln", nicht also „das Subjekt" dieses Handelns und darum nicht ein Einzelwesen bedeuten, so steht die Behauptung vom „Handeln" völlig in der Luft, will sagen, sie ist sinnlos, wie es auch die Behauptung ist, das „Bewußtsein" sei ein Produkt des „Handelns". Und dabei bleibt es, auch wenn man darauf hinwiese, unter „Handeln" oder „Tathandlung" verstehe Fichte hier ein „Denken"; ja dadurch würde es vielmehr noch schlimmer, denn „Denken", behauptet Fichte, ist eine Tätigkeit, der „du dir unmittelbar bewußt wirst": was eben ein Irrtum ist, in dem sich Fichte befindet. Mag man unter Denken das „psychologische", also das Unterscheiden (= Unterschiedeneshaben) und das Vereinen (Vereinteshaben), oder das „logische" Denken, also das Bestimmen (= Urteilen) begreifen, in keiner dieser zwei Bedeutungen ist „Denken" als eine „Tätigkeit" zu begreifen, wie man auch wieder das Wort „Tätigkeit" selbst deuten möge, ob es „wirken" oder „sich verändern" oder auch „als sich veränderndes wirken" heißen soll.[1])

Wer vom „Denken" als einer „Tätigkeit redet, deren er sich unmittelbar bewußt sei", hat es, soll die Rede Sinn haben, nicht mit einem Denken, sondern mit seinem Denkenwollen oder, genauer und richtiger gesprochen, mit sich, insofern er als denkenwollendes Wesen ein besonderes Denken im logischen Sinne, also ein Bestimmen wirkt, zu tun, und bei dieser Auffassung gebe ich bereitwillig zu, daß mein „Denken", will also sagen mein „Denkenwollen" sich als Tätiges d. i. als vermittelt wirkende Bedingung einer Veränderung meiner selbst als Denkenden zeigen könne.

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 63 ff.

Fichte jedoch will, wenn er vom Denken als einer „T ä t i g k e i t, der du dir bewußt wirst“, redet, nicht Denkenwollen, sondern das Denken selbst gemeint wissen. Aber das Denken als „Handeln“ d. i. als Tätigkeit begreifen, lassen die Tatsachen unserer Erfahrung schlechterdings nicht zu, weshalb auch, was Fichte vom Handeln als Denken vorträgt, wie insbesondere seine „ursprüngliche Tathandlung“, nur ein Spiel mit Worten darstellt, wodurch schon der Grundlegung seiner Philosophie und dieser selbst das Urteil gesprochen ist. Er selbst war sich auch darüber klar, daß mit der Behauptung „Denken ist Handeln oder Tätigkeit“ sein System stehe und falle; darum schreibt er: „Solltest du aber in dem Fall sein, hierbei (beim Denken) gar keiner Tätigkeit dir bewußt zu werden — es sind mehrere berühmte Philosophen unseres Zeitalters in diesem Falle — so laß uns gleich in Frieden voneinander scheiden: denn du wirst von nun an keines meiner Worte verstehen“ (Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, S. 2).

Die Behauptung Fichtes, das „Bewußtsein“ (= Wissen schlechtweg) sei ein Produkt eines subjektlosen, ursprünglichen, schöpferischen „Handelns“, ist ebenso nichtig, wie diejenige Reinholds, der „Bewußtsein“ in jenem „Bezogenwerden der Vorstellung“ begründet wissen will. Beide stimmen auch darin überein, daß sie das Bewußtsein schlechtweg aus dem Nichts „geschaffen“ sein lassen, was wiederum völlig unfaßbar ist, gleichviel ob „Bewußtsein“ Wissen schlechtweg oder Wissendes schlechtweg bedeute. Die Tatsache des Bewußtseins ist überhaupt nicht erklärbar, das will sagen: B e w u ß t s e i n b e s t e h t, a b e r e s e n t s t e h t n i c h t. Darum kommen auch alle Versuche, das Entstehen des „Bewußtseins“ nachzuweisen, nicht über die nackte und brutale Behauptung, daß es eben entstehe, hinaus.

Wenn Schelling „das ewig Unbewußte die unsichtbare Wurzel des Bewußtseins“ nennt, und wenn Hegel seine „Idee“ „auf Basis ihres Andersseins, der Natur“, Geist d. i. Bewußtsein („der Geist ist Bewußtsein überhaupt“ Phänomenologie des Geistes S. 329) werden läßt, so sprechen diese beiden Philosophen nicht weniger unfaßbare Worte aus, als Reinhold und Fichte. Lassen wir ungeprüft, ob das „Absolute“ Schellings und Hegels überhaupt auf ein Gegebenes zutrifft oder nicht; aber, wäre dies der Fall, so würde durch das Wort „Absolutes“ dieses Gegebene, sei es nun Einziges, sei es Allgemeines, mithin „Begriff“ (s. S. 29 ff.), in keiner Weise als solches, also was es für sich betrachtet etwa biete, bestimmt, sondern von ihr nur eine bestimmte Verneinung ausgesagt, nämlich daß es „von Nichts abhängig“ sei. Wenn uns Schelling nun das fragliche Gegebene zu zeichnen sucht, indem er behauptet, das „Absolute“ d. h. das „von Nichts Abhängige“ biete sich als „Identität von Natur und Geist“, so vermögen wir auch dieser Behauptung schlechterdings keinen Sinn abzugewinnen, wenn anders doch „Natur“ und „Geist“ als solche Verschiedenes bedeuten. Und wenn Hegel sagt, das „Absolute“ sei „Vernunft oder Idee“, so ist zwar jene Schellingsche sinnleere Identitätsbehauptung verlassen und das Gegebene als solches, das als „Absolutes“ angezogen wird, anscheinend durch den Begriff „Vernunft oder Idee“ schon in etwas zurechtgestellt. Aber der Satz „das Absolute ist Vernunft oder Idee“ verlangt sofort wieder die Aufklärung, ob unter „Vernunft oder Idee“ Einziges oder Allgemeines zu verstehen sei. Man ist dann wohl im ersten Anlauf geneigt, in jenen Worten Einziges und zwar ein Einzelwesen zu begreifen, und doch sagt man sich auch wieder, daß ein Allgemeines gemeint sei. In der Tat tritt in Hegels Schriften das

sogenannte „Absolute“ in beiderlei Auffassung, als Einzelwesen sowie als Allgemeines, auf, und so ist es denn nicht von ohngefähr, daß Hegel dem „Absoluten“ gerade den von Platon entlehnten Titel „Idee“ gibt: Platon, dessen „Idee“ sich augenscheinlich in dem Widerspruch bewegt, sowohl Einzelwesen als auch Allgemeines zu bedeuten.[1])

Es ist ja keinem Zweifel unterworfen, daß Hegels Behauptung von der Entwicklung der „Idee“, seines „Absoluten“, nur Sinn haben kann, wenn die „Idee“ nicht als Allgemeines, sondern als Einzelwesen begriffen wird. Denn Entwicklung ist überhaupt auf Veränderung abgestellt; sie bedeutet in jedem Falle nichts mehr und nichts weniger als eine besondere Veränderungsreihe, die von ihrem Endgliede aus betrachtet wird als demjenigen Gegebenen, in dem das betreffende Veränderliche oder Einzelwesen, zu dem die besondere Veränderungsreihe gehört, sich schließlich bietet. Jede Entwicklung setzt also Einzelwesen d. h. Veränderliches voraus, das sich Entwickelnde ist immer ein Einzelwesen; ohne Einzelwesen gibt es keine Veränderung, ohne diese aber keine Entwicklung, denn Entwicklung bedeutet eine Veränderungsreihe. Ist es nun wahr, daß Entwicklung eigentlich nur dem Einzelwesen zukommt, also, wenn wir Entwicklung etwa auch jenen Wirkenseinheiten von Einzelwesen, die nicht selber wieder Einzelwesen sind, wie z. B. Mensch, Staat usf. zuschreiben, im eigentlichen Sinne doch nur die Einzelwesen solcher Wirkenseinheit es sind, die sich entwickeln d. i. verändern, und ist ferner wahr, daß, wenn wir im Sprachgebrauch etwa auch Entwicklung von Allgemeinem (z. B. von Fieber, Schlacht, Wohlstand usf.) aussagen, tatsächlich doch nur die Einzelwesen, denen die in

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 571.

Frage kommenden Veränderungsreihen als ihre besonderen Veränderungen zugehören, es sind, die sich entwickeln, — ist dies wahr, so läßt sich unter dem „Absoluten, das sich entwickelt“, nur ein Einzelwesen verstehen.

Aber da das „Absolute“, wie schon der Name sagt, nicht Anderes zur Voraussetzung haben kann, so muß es, wenn von ihm Entwicklung ausgesagt wird, selbst eben Einzelwesen, also Veränderliches sein.

Behauptet daher Hegel, die Idee werde „Geist“ d. i. „Bewußtsein“, so muß sowohl unter „Idee“ als auch unter „Geist“ und „Bewußtsein“ Einzelwesen gemeint sein, und wir stehen somit wieder vor der Frage, worin die Veränderung des Einzelwesens, das Geist oder Bewußtsein wird, bestehe.

Die Antwort auf diese Frage nun ist, wie wir gezeigt haben, nicht schon in dem Satze „das Einzelwesen wird Bewußtsein d. h. Wissendes“ gegeben, da jede Veränderung erst als solche klargelegt ist, wenn wir nicht nur den Gewinn, sondern auch den Verlust, der zu ihr gehört, an dem Einzelwesen festgestellt, mit anderen Worten, gezeigt haben, was die besondere Bestimmtheit ist, die das Einzelwesen in dieser seiner Veränderung, wenn es Bewußtsein wird, verliert. Nennt man die gewonnene neue Bestimmtheit, wie es wohl geschieht, „Bewußtsein d. h. Wissen schlechtweg“, so leistet doch, wie wir schon darlegten, die Bestimmung „Unbewußtsein“ für die gesuchte, dem Einzelwesen verloren gegangene alte Bestimmtheit immer nur so viel, daß damit gesagt wird, diese sei „Anderes“ als das „Bewußtsein“, also nicht Bewußtsein. Was sie aber für sich betrachtet sei, darüber gibt das Wort „Unbewußtsein“ auch nicht den leisesten Wink, so daß eben die Behauptung, das Absolute (die Vernunft oder die Idee), wenn es

angeblich Bewußtsein (Wissen schlechtweg) gewinnt, verliere damit das „Unbewußtsein“ (Nichtwissen), in der Tat die Veränderung nach ihrem Verlustgliede als Besonderes im Gegebenen nicht zum Ausdruck bringt. Solange aber dies nicht geschehen ist, läßt sich überall nicht von einer besonderen Veränderung reden, also die Behauptung, das Absolute wird Bewußtsein, bleibt bis auf weiteres unverständlich (s. S. 92).

Allerdings ist auch die bloße Behauptung „das Absolute ist Unbewußtes (Unbewußtsein = Nichtwissendes)“ immerhin nicht ohne allen Sinn, sobald sie nämlich nur sagt, das Absolute sei nicht Bewußtsein („Wissendes“). Aber freilich sagen uns damit die Parteigänger dieses „Absoluten“ noch nicht, was das als „Absolutes“ behauptete Gegebene für sich betrachtet darstelle, sondern nur, was es nicht sei. Indes können wir dieses Sonderungsurteil zunächst hinnehmen, freilich immerhin nur in der Hoffnung, nun auch zu erfahren, was das „Absolute“ sei, um dann unsererseits auf Grund dieser letzten Aussage die Berechtigung jenes Sonderungsurteils prüfen zu können. Von den Vertretern des beregten Sonderungsurteils, das „Absolute“ sei „Unbewußtes“, werden aber nur diejenigen sich auf dem richtigen Wege halten, die nicht, wie Hegel, dem „Absoluten“ auch eine „Entwicklung zum Bewußtsein“ zumuten, sondern, wie z. B. Schopenhauer und E. v. Hartmann, das „Absolute“ nicht nur zunächst, sondern auch für immer Unbewußtes d. i. Nichtwissendes sein lassen. Jedoch auch ihnen bleibt es darum nicht erspart, Rechenschaft zu geben über das „Bewußtsein = Wissendes oder = Wissen“, das sie im Gegebenen selbstverständlich nicht leugnen können. Schopenhauer hilft sich hier mit der Kantischen Unterscheidung „Ansichseiendes und Vorstellung“; jenes ist ihm das „unbewußte = nicht wissende Absolute“, der „unbewußte

= nicht wissende Wille" oder der „Wille" als „Unbewußtes" = Nichtwissendes. „Vorstellung" aber ist ihm das „Bewußte" = Wissensgegenstand; denn er kennt keine „unbewußte (= nicht Wissensgenstand) Vorstellung". ihm bedeutet „Vorstellung" und „Wissensgegenstand" ein und dasselbe.

Es ist hier wohl zu beachten, daß Schopenhauer dem Worte „bewußt" nicht dieselbe Bedeutung gibt, wenn er vom Willen als „Unbewußtem" und wenn er von der Vorstellung als „Bewußtem" redet; dort hat „bewußt" den Sinn von „Wissendes", hier dagegen von „Wissensgegenstand". Wir ersehen daraus, daß bei ihm die Worte „Unbewußt und Bewußt" nicht, was man leicht zu meinen geneigt ist, einen Gegensatz zum Ausdruck bringen, wie aus der richtigen Umschreibung dieser Worte „Nichtwissendes" und „Wissensgegenstand" zur Genüge klar wird. Auch heute wird es von einigem Nutzen sein, diese zwiefache Bedeutung des Wortes „Bewußtes" („Wissendes" und „Wissensgegenstand") bei dem Gebrauch dieses Wortes nicht aus dem Auge zu verlieren. „Bewußtsein" nun gibt es nach Schopenhauer nur mit der „Vorstellung"; sollte er darum die Frage nach der Entstehung des Bewußtseins beantworten, so müßte er antworten, sie fände gewiß ihre Beantwortung, indem die Frage nach der Entstehung der Vorstellung beantwortet werde, aber diese Frage sei eine müßige und somit auch jene Frage: es könne eben nur die einfache Tatsache der Vorstellung d. i. des Bewußten (Wissensgegenstand) festgestellt werden. Schopenhauer, dem das „Absolute" Unbewußtes (Nichtwissendes) ist, kann der daraus sich ergebenden unabweislichen Forderung, das „Bewußte" (Wissengegenstand) als Tatsache aus jenem „Unbewußten" (Nichtwissenden) zu erklären, in der Tat nicht Genüge tun. Aber nicht nur

diese Lücke fällt seinem System zur Last, sondern überdies noch eine Zugabe, die begreiflicherweise die Tatsache der „Vorstellung“ d. i. des Bewußten (Wissensgegenstand) von Schopenhauer erzwang, nämlich jene märchenhafte Zugabe eines „Subjektes des Erkennens“ d. i. eines „Bewußten (Wissenden)“, das zu dem Willen, der ja „Unbewußtes“ (Nichtwissendes) ist, demgemäß in vollem Gegensatz steht, aber auch selbst nicht zum Erkennbaren gehören soll. „Bewußtes“ (Wissensgegenstand) fordert selbstverständlich Bewußtes (Wissendes) als die unumgängliche Bedingung seiner Möglichkeit, und darum ist auch, wie Kant zu seinem „Bewußtsein überhaupt“ oder seinem „transzendentalen Subjekt“, so Schopenhauer zu seinem „Subjekt des Erkennens“ mit Notwendigkeit angesichts der Tatsache des Bewußten (Wissensgegenstandes) gekommen. Aber, wie Kant, so konnte auch Schopenhauer von seinen phänomenalistischen Voraussetzungen aus nicht verstehen, daß dieses „Subjekt“ eben das Einzelwesen „Seele“ selbst sei [1]), und ratlos irrt bei beiden das „Subjekt“ oder das „Wissende“ (Bewußtsein) als blutloser Schemen durch ihr System.

E. v. Hartmann dagegen sieht sich infolge seiner grundlegenden Voraussetzung ganz besonders vor die Frage nach der Entstehung des Bewußtseins (= Wissens schlechtweg) gestellt: er spricht ja nicht nur von „unbewußtem (= nichtwissendem) Willen“, wie Schopenhauer, sondern auch von „unbewußter (Nichtwissensgegenstand) Vorstellung“. Infolge dieser letzten Aufstellung fällt schon ohne weiteres für ihn die Hilfe, die sich Schopenhauer von Kant und dessen Unterscheidung „An sich

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 557 ff.; 589 ff.

Seiendes — Vorstellung" holen kann und die ihn einer Erklärung der Tatsache des Bewußtseins (= Wissens schlechtweg) überhebt, fort, da nach ihm das „Absolute" nicht nur „Wille", sondern auch „Vorstellung" aufweisen soll und somit beides, indem dieses Absolute selbst „das Unbewußte" heißt, auch als „Unbewußtes" angesprochen wird. Aber bei dieser veränderten Sachlage macht sich besonders die Frage geltend, ob jene zweifache Bedeutung von „Unbewußtes" (Nichtwissendes und Nichtwissensgegenstand) in jedem Falle einem und demselben Gegebenen als Bestimmung zukomme. Nennt E. v. Hartmann sein „Absolutes" das „Unbewußte", so meint er dies sowohl im Sinne von „Nichtwissendes" als auch im Sinne von „Nichtwissensgegenstand"; spricht er vom Willen dieses „Unbewußten", so bedeutet ihm dieser Wille als „unbewußter" sowohl „Nichtwissendes" als auch „Nichtwissensgegenstand" d. i. dem „Unbewußten" (nichtwissenden Absoluten) nicht bewußter Wille. Dagegen bedeutet, wenn die „Vorstellung" oder die „Idee", wie E. v. Hartmann auch sagt, als „Unbewußtes" bezeichnet wird, also von „unbewußter Vorstellung oder Idee" die Rede ist, jenes Wort keineswegs auch „Nichtwissendes", sondern einzig nur „Nichtwissensgegenstand".

Wer also Hartmanns Versuch, die Entstehung des Bewußtseins als Behauptung zu rechtfertigen und klarzulegen, prüfen will, hat sich in erster Linie die Voraussetzung, nämlich das „Absolute" in der Bezeichnung „das Unbewußte" klarzumachen. Und da findet sich eben, daß das Wort „Unbewußtes" ihm beide Bedeutungen hat: ist nämlich das „Absolute" Nichtwissendes, so versteht sich ohne weiteres, daß es auch „Nichtwissensgegenstand" ist, wenigstens in dem besonderen Sinne = „nicht sich selbst Wissensgegenstand", oder, anders ausgedrückt, daß es kein „Selbst-

bewußtsein" d. i. kein „Wissen von sich selbst" aufzuweisen habe. Daß natürlich das „Absolute", obwohl „Unbewußtes" d. i. Nichtwissendes nach Hartmanns Meinung, andererseits auch „Bewußtes" d. i. „Wissensgegenstand" sein könne, wenn freilich nicht sich selbst, so doch anderem „Bewußtsein" = Wissendem, bezeugt zur Genüge die „Philosophie des Unbewußten", die uns dieses „Unbewußte" (= Nichtwissendes und sich selbst Nichtwissensgegenstand) als unseren Wissensgegenstand vorführen will.

Wir erfahren demnach von Hartmann, daß das „Unbewußte", dieses angebliche „Absolute", nicht ein Allgemeines, sondern ein Einzelwesen ist, weshalb er auch seine Philosophie als „konkreten Monismus" bezeichnet. Aber er läßt uns ferner auch ebenso wie Hegel und Schopenhauer nicht ohne Antwort, wenn wir ihn fragen, was denn dieses „Unbewußte" oder „Absolute" als Gegebenes für sich betrachtet sei. War Hegels Antwort, „das Absolute ist Idee", und Schopenhauers Antwort, „das Absolute ist Wille", so antwortet E. v. Hartmann, „das Absolute oder Unbewußte ist Wille und Idee (Vorstellung) zugleich", oder anders ausgedrückt, es ist Wille, dessen Inhalt Vorstellung ist, oder es ist „bestimmter Wille". E. v. Hartmann sagt auch, das „Unbewußte oder Absolute", dieser „erfüllte" Wille, sei „Geist", und somit unterscheidet er sich noch besonders von Schopenhauer, dessen Absolutes als „unerfüllter" d. h. vorstellungsloser Wille auf den Namen „Geist" von vornherein verzichtet, und von Hegel, der unter „Geist" „Bewußtes" d. i. „Wissendes" versteht. Sofern er sich von Schopenhauer unterscheidet, treffen ihn die Bedenken anscheinend nicht, die gegen dessen Unbewußtes als „leerer Wille" aufkommen müssen und die Behauptung eines Willens, der nichts vorstellt, für schlechthin unfaßbar erklären. Freilich

ist uns bekannt, daß Schopenhauer das Wort „Wille“ nicht in dem der Psychologie vertrauten Sinne[1]) verwendet, sondern daß es ihm so viel bedeutet, wie das Wort „Kraft“ d. i. „Wirkendes“, und indem wir uns hieran erinnern, müssen wir das vorher Zugestandene doch zurücknehmen, daß nämlich Schopenhauer auf die Frage, was das „Absolute“ oder „Unbewußte“ als Gegebenes für sich betrachtet sei, in dem Satze „es ist Kraft“ schon eine zureichende Antwort gegeben habe. Denn „Wirkendes“ oder „Kraft“ steht als die Bestimmung eines Gegebenen durchaus auf derselben Linie mit „Absolutes“ und „Unbewußtes“, da es Gegebenes nicht als solches für sich, sondern vielmehr in einer Beziehung zu Anderem, und zwar insofern, als es das die Veränderung des Anderen Bedingende ist, zum Ausdruck bringt.

Hartmann dagegen versteht unter „Wille“ das, was die Psychologie und auch der Sprachgebrauch mit diesem Worte meint; darum ist diesem Philosophen sein Absolutes ein „erfüllter Wille“, wie sein Ausdruck lautet. Die Psychologie kennt keinen „Willen“, der nicht Gewolltes oder Willensinhalt aufzuweisen hätte, und so ist in der Tat jenes „Unbewußte“ als Gegebenes für sich betrachtet durch die Bestimmung „Wille“ schon gekennzeichnet, wozu E. v. Hartmann dann hinzufügt, daß es „unbewußter erfüllter Wille“ sei oder, wie er es auch nennt, „unbewußter Geist.“

Diese Behauptung v. Hartmanns muß stutzig machen. Zwar haben wir das Wort „unbewußter Wille“ schon genugsam von Schopenhauer hören müssen, aber, wenn auch mit diesem Worte das Absolute nicht in dem, was es an und für sich darstelle, gezeichnet ist, so

[1]) Siehe Rehmke, Lehrbuch der allg. Psychologie S. 456 ff., 517 ff.

ist es doch als die Bestimmung einer Beziehung von Gegebenem auf Gegebenes immerhin verständlich, sofern wir uns genau an den von Schopenhauer festgelegten Sinn des Wortes „Wille" halten. Und mag ihm nun „Wille" näher die Bestimmung eines Einzelnen oder die eines Allgemeinen sein, auf alle Fälle läßt sich doch, da ihm das Wort „Wille" so viel wie „Kraft", und das heißt so viel wie „Wirkendes" [1]), bedeutet, mit dem Worte „unbewußter Wille" ein Sinn verbinden. „Unbewußter Wille" bedeutet ihm dann „unbewußtes Wirkendes", will sagen, „nichtwissendes Wirkendes", und derartiges ist uns im Gegebenen ja durchaus nicht unbekannt. Wir haben selbst schon auf die Seele als unbewußtes Wirkendes, das will sagen, auf unbewußte (= nicht Wissensgegenstand) Tätigkeit der Seele hingewiesen (s. S. 65 ff.); unbewußtes Wirkendes ist, wie ohne weiteres einleuchtet, gleichfalls jedes wirkende Ding, wie ebenso auch überhaupt jegliche Bestimmtheit jeden Einzelwesens, sei es eines Dinges, sei es eines Geistes, unbewußtes Wirkendes ist, sofern sie als wirkende Bedingung einer Veränderung sich darstellt. So ist also das Schopenhauersche Wort „unbewußter Wille" d. i. unbewußte „Kraft" oder unbewußtes „Wirkendes" sehr wohl als die Bestimmung eines Gegebenen zu verstehen. Freilich betone ich nochmals, daß ebensowenig, wie mit dem Worte „Absolutes", mit dem Schopenhauerschen Worte „unbewußter Wille" schon irgendwie ein Gegebenes, was dieses für sich betrachtet darstelle, zum Vortrag gekommen ist; denn beide Worte sind nichts als der Ausdruck von Beziehungsgriffen, die selber völlig in der Luft hängen, wenn nicht schon Gegebenes vorliegt, dessen Beziehung zu einem Anderen sie dann zum Aus-

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 695 ff.

druck bringen. Beim „Absoluten“ leuchtet dies ohne weiteres ein, beim Schopenhauerschen „Willen“ aber eben deshalb nicht so leicht, weil man gewohnt ist, unter „Wille“ in der Tat ein Gegebenes als solches, nämlich die Seele als das sich ursächlich auf eine Veränderung beziehende Wesen, also die Seele in einer bestimmten Augenblickeinheit zu verstehen, und somit, wenn man bei Schopenhauer vom „Willen“ liest, dieses Wort nicht nur als „Kraft“ d. i. „Wirkendes“, wie es doch Schopenhauer allein gefaßt wissen will, zu verstehen, sondern darüber hinaus als die wirkende „wollende Seele“. Dieses Hinausschießen über das von Schopenhauer selbst gesteckte Ziel widerfährt in betreff des Wortes „Wille“ indes nicht nur dem arglosen Leser der Schopenhauerschen Schriften, sondern auch ihrem Verfasser selber, wie jeder, der meine Behauptung bei ihm nachprüft, ohne Mühe bestätigt finden wird.

Weil nun „unbewußter Wille“ nach Schopenhauers eigener Festsetzung nur einen Beziehungsbegriff zum Ausdruck bringt, also nur so viel sagen kann als das Wort „unbewußtes Wirkendes“, so schwebt das Wort „unbewußter Wille“ bei ihm völlig in der Luft, da uns Schopenhauer, der ja die Seele von vorneherein ausnimmt, gar nichts vorführen kann, auf das es anzuwenden wäre, dessen Beziehung also zu einem anderen Gegebenen es zum Ausdruck brächte; und nur die unbemerkte Unterschiebung der Seele kann den durchweg sich einstellenden Schein und die Selbsttäuschung verständlich machen, als sei in dem Beziehungsworte „unbewußtes Wirkendes“ an und für sich auch schon ein bestimmtes Gegebenes selbst ausgedrückt und dem Leser vorgeführt.

Wenn nun aber Hartmann von dem „Absoluten“ als einem „Willen“ redet und dafür auch „erfüllten Willen“ oder „Geist“ setzt, also ein Einzelwesen, das

im besonderen auch vorstellendes Wesen ist, meint, so ist uns damit immerhin schon Gegebenes als solches gezeichnet, wie wir dargelegt haben, und so fragt es sich hier nur noch, ob das Wort „unbewußtes (nichtwissendes) Vorstellendes“ und „unbewußtes (nichtwissendes) Wollendes“ oder, was dasselbe sagt, ob „vorstellendes“ und „wollendes Unbewußtes (Nichtwissendes)“ in der Tat einen Sinn und somit wissenschaftliche Berechtigung habe.

Hartmann selbst spricht freilich nicht von „unbewußtem Vorstellenden“, sondern immer von „unbewußter Vorstellung“, und ebenso nicht von „unbewußtem Wollenden“ sondern immer von „unbewußtem Willen“. „Unbewußter leerer Wille“ und „unbewußte Vorstellung“ oder, zusammengefaßt, „unbewußter erfüllter Wille“ ist das, was nach ihm das Absolute, sein sog. „Unbewußtes“ ausmacht.

Hartmann steht mit dieser Behauptung nicht auf Schopenhauerschem Boden, was auch vor allem daraus erhellt, daß er „wirkenden Willen“ und „nicht wirkenden d. i. gehemmten Willen“ behauptet. Ist daraus doch ersichtlich, daß das Wort „Wille“ ihm nicht so viel wie „Kraft“ im Sinne von „Wirkendes“ bedeutet, denn „gehemmter Wille“ ist „nichtwirkender Wille“, ob ihm gleich auch so das Wirkenkönnen nicht abzusprechen ist.

Was heißt Hartmann aber „Wille“, wenn die Schopenhauersche Deutung als „Wirkendes“ nicht gelten kann? Für Hartmann ist es verhängnisvoll geworden, daß er die grundlegende Frage, was „Wille“ und was „Vorstellung“ in der Psychologie besage, nicht zuvörderst in Angriff genommen hat, sondern die beiden Worte verwendet, als ob ihr Sinn ohne weiteres klar sei. Diese Unterlassungssünde lastet schwer auf der „Philosophie des Unbewußten“.

Der „Wille“, schreibt Hartmann, „ist an und für sich unter allen Umständen unbewußt“ (Nichtwissensgegenstand), „so daß man eben nie den Willen selbst, sondern immer nur die Vorstellung des Willens im Bewußtsein findet“. Stände es nun auch so, dann müßte Hartmann zwar nicht vom Willen selbst, aber doch wenigstens von der angeblichen „Vorstellung des Willens“ oder dem „vorgestellten Willen“ wissen; und auf Grund dessen hätte er vorerst das Gegebene, also die „Vorstellung des Willens“ vorführen und uns sagen müssen, ob „vorgestellter Wille“ ein Einzelwesen oder Allgemeines, ob er also Veränderliches oder Unveränderliches sei; und wenn er Einzelwesen ist, müßten seine Bestimmtheiten genannt, wenn aber Allgemeines, diese besondere Bestimmtheit des „Unbewußten“ näher dargelegt sein. Von diesem Allen hören wir aber nichts; es heißt einfach nur immer „Wille“, als ob dieses Wort Allen in strahlender Klarheit ein bestimmtes Gegebenes darstelle. Bei sotaner Sachlage stehen wir der Hartmannschen Behauptung „unbewußter Wille“ noch ebenso ratlos gegenüber, wie der Schopenhauerschen; werden wir doch ebensowenig von Hartmann über das fragliche Gegebene „Wille“ aufgeklärt, ja er selbst gesteht kurzweg, daß „der Wille oder das Streben selbst sich jeder Besprechung und Definition entzieht“.

Wir wenden uns daher bei Hartmann der anderen Behauptung „unbewußte Vorstellung“ zu, die ja auch für die Bewußtseinsfrage vor allem von Bedeutung sein wird, insofern doch Hartmann, während er „Wille“ nur als „unbewußten (nichtwissenden) Willen“ kennt, ihm also dieses letzte Wort tatsächlich ein überschüssiges ist, „Vorstellung“ nicht nur als „unbewußte“ (Nichtwissensgegenstand), sondern auch als „bewußte (Wissensgegenstand) Vorstellung“ kennen will. Der „unbewußten Vorstellung“ spricht Hartmann eben das „Be-

wußtsein" = Wissensgegenstandsein ab, aber die „unbewußten Vorstellungen" können nach ihm bewußte werden. Niemals jedoch kann nach Hartmann das „Bewußtwerden" dem Willen widerfahren, denn er soll nicht nur nichtwissender, sondern, wie wir soeben feststellten, auch selbst Nichtwissensgegenstand schlechthin sein. Darum aber auch kann „Bewußtwerden", und zwar sowohl „Wissendes werden" als auch „Wissensgegenstand werden", niemals dann seinem „Unbewußten" zustoßen, das ja die Einheit von „unbewußtem Willen" und „unbewußter Vorstellung" sein soll, sondern auch hier muß es nach Hartmann heißen: „das Unbewußte ist an und für sich und unter allen Umständen unbewußt (sowohl Nichtwissendes als auch Nichtwissensgegenstand), so daß man nie das Unbewußte selbst, sondern immer nur die Vorstellung des Unbewußten im Bewußtsein findet". Doch dies insbesondere haben wir hier nicht zu verfolgen.

Was indes das Wort „Bewußtsein", sowie das Wort „bewußt", das dabei eine Rolle spielt, betrifft, so geht es Hartmann nicht anders, als den meisten Schriftstellern der Gegenwart, daß er nämlich dieses Wort nicht nur in verschiedenerlei Weise verwendet, sondern auch in jedem besonderen Fall sich keineswegs darüber Klarheit verschafft hat, in welchem besonderen Sinne es dann verwendet werde und verwendet werden könne. Die Vieldeutigkeit und die Ungenauigkeit im Gebrauch geht wohl keinem Worte heute so sehr nach, wie dem Worte „Bewußtsein". Ist doch nichts Seltenes, daß es zum Ausdruck das eine Mal eines besonderen Einzelwesens, das andere Mal einer Bestimmtheit, das dritte Mal einer Bestimmtheitsbesonderheit herhalten muß, oder das eine Mal „Wissendessein", das andere Mal „Wissensgegenstandsein", das dritte Mal „Wissen schlechtweg" und gar ein viertes Mal „Be-

merken“ oder „Bemerktsein“ bedeutet. So kommt es, daß wir in vielen Fällen im Dunkeln tappen, welcher Sinn dem Worte „Bewußtsein“ beigelegt ist. Wenn beispielsweise das beliebte Wort „Bewußtseinsinhalt“ auftritt, so sind wir noch keineswegs sicher, wie wir hier das Wort „Bewußtsein“ deuten sollen. Halten wir uns an das Wort „Inhalt“, so sind wir geneigt, unter „Bewußtsein“ ein Einzelwesen zu verstehen, zu dem das, was als „Bewußtseinsinhalt“ bezeichnet wird, gehöre. Aber dasselbe Wort finden wir auch im Munde von Philosophen, die von einem Einzelwesen „Bewußtsein“ nichts wissen wollen; diese haben das unter der Voraussetzung eines Einzelwesens „Bewußtsein“ ursprünglich gebildete Wort „Bewußtseinsinhalt“ zwar aufgenommen, wollen darunter aber nur „Wissensgegenstand“ verstanden wissen und deuten das Wort „Bewußtsein“ selbst als „wissendes Subjekt“, was aber bei Leibe nicht für ein Einzelwesen durchgehen, sondern nur irgend etwas, man weiß allerdings selbst nicht was für ein Gegebenes, bezeichnen soll, das den „Bewußtseinsinhalt“, richtiger, das „Objekt“ wisse. Endlich spricht man auch von „Bewußtseinsinhalt“, indem dabei „Bewußtsein“ entweder als „Wissen“ schlechtweg gedeutet ist und „Bewußtseinsinhalt“ das m a n n i g f a l t i g e b e s o n d e r e Wissen bedeutet, oder aber als die Einheit gefaßt ist von „Wissendem“ und „Wissensgegenstand“, was man auch, indem man das Wort „Bewußtsein“ mit aufnimmt, „Bewußtseinssubjekt“ und „Bewußtseinsobjekt“ nennt, die in der Einheit „Bewußtsein“ als deren unverbrüchliche Bestandteile sich finden sollen.[1]) Ist es nun bei der zweiten Fassung, „Bewußtsein“ im Sinne von „wissendes Subjekt“, schon unmöglich, ein Gegebenes „Bewußtsein“, das doch nicht Einzelwesen sein soll, aufzu-

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 556 ff.

spüren und vorzuführen, so stehen wir bei der dritten Fassung, die unter „Bewußtsein“ die Einheit von „wissendem Subjekt“ und „Wissensobjekt“ verstanden wissen will, sogar vor einer doppelten Unmöglichkeit. Denn nicht nur ist „wissendes Subjekt“, das nicht ein Einzelwesen bezeichnen soll, in der angeblichen Einheit „Bewußtsein“, sondern auch die behauptete Einheit „Bewußtsein“ selbst ist nicht zu begreifen. Sie kann ja nicht Wirkenseinheit sein, da „wissendes Subjekt“ nicht Einzelwesen sein soll; ferner aber soll „Bewußtsein“ in dieser Behauptung auch nicht selber ein Einzelwesen bedeuten. Und da nun selbstverständlich auch abzuweisen ist, diese angebliche Einheit „Bewußtsein“ als eine besondere Bestimmtheit von Einzelwesen zu begreifen, weil doch alles Einzelwesen in die Abteilung gestellt werden muß, die das „Bewußtseinsobjekt“ in der angeblichen Einheit „Bewußtsein“ bilden soll, — so findet sich als Gegebenes schlechterdings nichts, dessen Ausdruck jene Behauptung „Einheit von wissendem Subjekt und Wissensobjekt“ wäre, mit anderen Worten, diese Behauptung selbst hat keinerlei Sinn. Auch die „Aufklärung“ führt zu nichts, unter „Bewußtsein“ sei nur „Wissen schlechtweg“ zu verstehen, und in jedem „Wissen“ finde sich „Wissenssubjekt und Wissensobjekt“: wir geben dies zwar zu, wenn es sagen soll, jedes Wissen setze Wissenssubjekt und Wissensobjekt als Bedingung seiner Möglichkeit voraus, aber auch dann werden wir doch nicht zugestehen können, daß „Wissen“ die Einheit von wissendem Subjekt und Wissensobjekt sei. Wäre das der Fall, so müßten „Subjekt“ und „Objekt“ des Wissens stets zweierlei Gegebenes sein, was aber die Tatsache des „Selbstbewußtseins“, die nun

einmal nicht aus der Welt zu bringen ist, mit ihrem vernichtenden Veto belegt.[1])

Vergegenwärtigt man sich nun jenes Sprachgewirre um das Wort „Bewußtsein" und entdeckt man überdies, wie überhaupt mit dem „Bewußtsein" auch noch eine vielseitige Geheimniskrämerei getrieben wird, die ihm die wunderlichsten Bestimmungen einbringt, z. B. „Bewußtsein" sei ein „Licht oder Leuchten" oder eine „Tätigkeit", oder eine „Funktion" oder eine „Energie", so könnte man wohl versucht sein, dem Vorschlage Felix Mauthners zuzustimmen, daß mit dem Worte „Bewußtsein", das uns Wolff beschert hat, wieder ganz aufgeräumt werde.[2]) Da indes dieser Vorschlag angesichts der sicheren Einbürgerung unseres Wortes ein frommer Wunsch bleiben wird, so beschränken wir uns darauf, dem Worte „Bewußtsein" zunächst wenigstens alle Geheimniskrämerei fernzuhalten.

Fragen wir jetzt, was das Wort „Bewußtsein" bei Hartmann, wenn er von der „Entstehung des Bewußtseins" handelt, bedeute, so findet sich bei ihm die Antwort: „Bewußtsein ist ein Accidens der Vorstellung, das von anderswoher zur Vorstellung hinzukommt, wodurch sie bewußte Vorstellung wird." Hartmann setzt diese Behauptung der sonst üblichen entgegen, nach der, wie er sagt, „Bewußtsein ohne Untersuchung auf Treu und Glauben etwas der Vorstellung Immanentes sein soll". In beiden Behauptungen liegt uns ein gutes Beispiel vor für das, was ich „Geheimniskrämerei mit dem Worte Bewußtsein treiben" nannte.

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 573; 579 ff.

[2]) Siehe Mauthner, Wörterbuch der Philosophie S. 103 ff.

„Bewußtsein“, sagt Hartmann, sei ein zur Vorstellung hinzukommendes Accidens, durch das sie „bewußte Vorstellung“ werde. Wir müssen annehmen, daß unter „Accidens“, wie sonst, so auch hier das verstanden ist, was demjenigen, dem es zugelegt wird, nicht schlechtweg zukommt, sondern ihm zwar zugehören, aber auch fehlen kann. Daraus folgt, daß ein „Accidens“ nur einem Veränderlichen, also einem Einzelwesen zukommt, denn nur vom Veränderlichen gilt, daß ihm fehlen kann, was ihm jetzt zugehört, und umgekehrt zugehören kann, was ihm jetzt fehlt. Wir wissen, daß solche „Accidenzen“ ausschließlich nur Bestimmtheitsbesonderheiten oder, wie auch zu sagen gestattet ist, besondere Bestimmtheiten des in Betracht kommenden Einzelwesens sind. Hören wir also, „Bewußtsein“ sei ein Accidens der Vorstellung, mithin für die Vorstellung verlierbar, so ist damit, wenn anders das Wort „Accidens“ beim Wort genommen werden darf, gesagt, daß „Bewußtsein“ eine verlierbare und natürlich auch gewinnbare Bestimmtheit der Vorstellung, daß darum „Vorstellung“ selbst ein Einzelwesen sei, weil sie selbstverständlich Veränderliches sein muß, wenn sie „Bewußtsein“ gewinnen und verlieren kann.

Wir haben aber schon gezeigt (s. S. 83 f. u. 89), daß Bewußtsein, soll es in einer Veränderung, die durch den Satz, „die unbewußte Vorstellung wird zur bewußten“, ausgedrückt wird, die neugewonnene besondere Bestimmtheit bedeuten, eine Bestimmtheit nicht etwa der „Vorstellung“, sondern vielmehr des Vorstellenden sein müßte, da nicht die Vorstellung, sondern das Vorstellende hier sich veränderte: das Vorstellende, das die „Vorstellung“ nicht wußte, wäre eben zu einem die Vorstellung Wissenden geworden. Nur so darf auch überhaupt die beliebte Rede vom „Bewußtwerden“ eines Dinges oder Vorganges, die doch eine Veränderung

zum Ausdruck bringen soll, gedeutet werden, daß also nicht das Ding oder der Vorgang selbst, sondern vielmehr der Wissende sich verändert. Es geht aber dieser Rede vom „Bewußtwerden“ des Dinges oder der „Vorstellung“ gar leicht, wie derjenigen vom „Beleuchtetwerden“ des Dinges, daß nämlich die Meinung einschleicht, der Gegenstand selbst habe sich verändert, was sich noch deutlicher zeigt in der anderen Rede vom „ins Licht gerückt werden“, die klärlich eine Ortsveränderung des Dinges ins Auge faßt.

Selbstverständlich werden wir nicht „Bewußtwerden“ eines Dinges im Sinne von „Wissensgegenstand werden“, bestreiten, wohl aber betonen wir, daß nicht das Ding, dem die Veränderung anscheinend zugelegt wird (bewußt werden), die in jenem Satze ausgedrückte Veränderung erfährt, sondern daß das wissende Einzelwesen es ist, das sich verändert. Wir müssen daher, wenn von „Bewußtwerden eines Dinges“ die Rede ist, einmal das Einzelwesen, dem das Ding „bewußt wird“, und ferner das Ding voraussetzen.

Nun ist von uns aber auch schon dargelegt, daß die Behauptung solcher Veränderung eines Einzelwesens, in der dieses vom nichtwissenden schlechtweg zu wissendem werden oder, wie es heißt, vom „Unbewußtsein schlechtweg zum Bewußtsein“ (vom Nichtwissendessein schlechtweg zum Wissendessein) kommen soll, keinen Sinn habe, weil ein Sinn für dieses Wort „Unbewußtsein“, also eine Bestimmtheit als Gegebenes, das dem sich verändernden Einzelwesen verloren ginge, nicht zu finden ist (s. S. 92f.).

Vielleicht mag dieser Umstand, der die Annahme, daß sich beim „Bewußtwerden“ eines Dinges ein Einzelwesen vom Nichtwissenden schlechtweg zum Wissenden verändere, zu einer sinnlosen stempelt, vor allem dazu beigetragen haben, für das „Wissende“ nicht mehr ein

besonderes Einzelwesen anzusetzen, sondern entweder, sofern man sich nämlich dabei doch nicht eines „Wissenden" völlig entschlagen wollte, als dieses „Wissende" jenes blutlose „Gespenst" eines „transzendentalen und logischen Subjekts" unterzuschieben, oder aber — was das allein Folgerichtige war — das „Wissende" dabei völlig zu streichen. In diesen beiden Fällen muß dann jedoch das behauptete „Bewußtwerden" die Veränderung dessen, dem das Wort gilt, bedeuten, weil in beiden Fällen das „Wissende" nicht als Einzelwesen d. i. Veränderliches anerkannt ist.

Die Behauptung jenes blutlosen „Subjekts des Wissens" haben wir schon erörtert und festgestellt, daß das Wort „Subjekt" nichts mehr als einen Beziehungsbegriff ausdrückt, also eine Beziehung eines Gegebenen zu einem anderen, das seinerseits dann „Objekt" heißt, kundtut. Wer somit von dem „Objekt des Wissens" redet, der muß nicht nur ein Gegebenes, dem der Beziehungsbegriff „Objekt" als seine Bestimmung zukommt, sondern auch ein anderes Gegebenes, dem zugleich der Beziehungsbegriff „Subjekt" als seine Bestimmung zukommt, haben; denn auf alle Fälle sind zwei Gegebene die Voraussetzung, ohne die weder das Wort „Subjekt" noch das Wort „Objekt" einen Sinn hat. Spricht jemand daher von einem „Subjekt", einerlei ob er diesem Worte noch „transzendentales" oder „logisches" oder „erkenntnistheoretisches" oder „denkendes" oder „wollendes" usf. vorsetzt, so muß uns, sollen wir ihn verstehen, schon ein Gegebenes vorliegen, das für jenen Beziehungsbegriff als Bestimmung desselben in Frage kommt; denn mit dem bloßen Wort „Subjekt" wird uns nicht schon, wie jeder einsehen muß, ein Gegebenes an und für sich gezeichnet. Und selbst gesetzt den Fall, man führte uns ein Gegebenes vor, dem die Bestimmung „Objekt" zu-

gelegt wäre, so hätte auch dieses Wort „Objekt“ keinen Sinn, wenn nicht ein anderes Gegebenes, das dann die Bestimmung „Subjekt“ erhielte, vorläge. Wer aber einem Gegebenen als solchem willkürlich die Bezeichnung „Objekt“ zulegt, hat damit nicht etwa schon ein anderes Gegebenes als „Subjekt“ hervorgezaubert, sondern damit nur die Vermutung ausgesprochen, es möchte sich etwas im Gegebenen überhaupt finden, das sich als „Subjekt“ in Ansehung jenes schon vorliegenden, das dann auch seinerseits erst mit Grund als „Objekt“ anzusprechen wäre, erwiese.

Was aber vom Worte „Subjekt“ gilt, das gilt natürlich auch von dem Worte „Ich“, sofern dieses als Stellvertreter für das Wort „Subjekt“ verwendet wird: auch dieses ist darum nichts mehr als ein Beziehungswort. Ich betone dieses, weil sich sonst gar leicht, wenn anstatt des Wortes „Subjekt“ das Wort „Ich“ gebraucht wird, mehr als nur der Gedanke jenes Beziehungsbegriffes bei dem Worte „Ich“ einfindet, nämlich auch der jenes Gegebenen, das ein Jeder mit „Ich“ auszudrücken gewohnt ist, also eines besonderen Einzelwesens. Der Gedanke an dieses Einzelwesen aber soll ja vor allem, wie jene Philosophen betonen, gänzlich ferngehalten werden, wenn sie von „Subjekt des Wissens“ oder „Erkenntnis-Ich“ oder „erkenntnistheoretischem Ich“ reden. Dann aber haben wir trotz alledem wieder die Forderung zu stellen, ein Gegebenes nachzuweisen, dessen Bestimmung die durch das Wort „Ich“ zum Ausdruck gebrachte Beziehung auf ein anderes Gegebenes sein könnte.

Nun wissen wir zwar, daß diejenigen, die von „Erkenntnis-Ich“ oder „logischem Subjekt“ reden und nicht ein Einzelwesen damit gekennzeichnet wissen wollen, zugleich offen bekennen, daß das mit jenen Worten Bezeichnete nicht im Gegebenen sich

finde, also zum Gegebenen überhaupt nicht gehöre. In diesem Bekenntnis jedoch liegt auch schon offensichtlich das Zugeständnis, daß jene Worte, da vom Gegebenen, dessen besondere Beziehung zu anderem Gegebenen sie zum Ausdruck bringen, schlechtweg abgesehen wird, tatsächlich sinnleer sind. Denn was immer von uns bestimmt ist und als solches in einem Worte zum Ausdruck kommt, gehört selbstverständlich zum Gegebenen: anderes als Gegebenes gibt es ja nicht, und darum eben kann ein Wort, das nicht Gegebenes trifft, nichts sagen, es ist also nichtssagend.

Wenn dieser Binsenwahrheit so Viele noch heute sich verschließen, so hat dies seinen Grund darin, daß ihnen sowohl das Wort „Subjekt" als auch ganz besonders das Wort „Ich" trotz aller gegenteiligen Versicherung dennoch ein Gegebenes, nämlich das Einzelwesen, wie sich ein Jeder als menschliche Seele kennt, bezeichnet und zwar dieses Gegebene insbesondere als „Wissendes" hervorhebt.[1])

Will man aber als „Wissendes" nicht ein Einzelwesen, das als solches natürlich eine Veränderung erfahre, wie sie sich nach unserer Darlegung in dem beliebten Worte „Bewußtwerden eines Dinges" ausgesprochen findet, anerkennen, so muß man folgerichtig sich auch nicht mehr an Worte wie „logisches Subjekt", „Erkenntnis-Ich" u. a. klammern, als ob durch sie schon die Behauptung von einem Gegebenen „Wissendes" aufrecht zu halten wäre; sind doch jene Beziehungsworte, wenn sie nicht auf schon Gegebenes angewandt werden können, sinnleere Worte.

Die Ansicht ferner, daß „Wissendes" nicht Einzelwesen sein könne, führt folgerichtig zu der anderen,

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 560 ff., 602.

daß es überall nichts gebe, das als „Wissendes“ zu benennen sei, und demnach, da immer, wovon wir etwas aussagen, uns Gegebenes sein muß, das Wort „Wissendes“ überall keine Anwendung finden könne. Und diese Folgerung ist dann um so leichter gezogen, wenn man überhaupt schon der Meinung ist, daß ein Einzelwesen „Seele“ im Wirklichen sich nicht finde. Ist aber Wissendes als Gegebenes völlig gestrichen, so kann auch „Bewußtwerden einer Vorstellung“ nicht die Veränderung eines Wissenden meinen, und wenn nun, wie allerdings immer noch der Fall ist, vom „Bewußtwerden der Vorstellung“ die Rede ist, so kann diese ausgesagte Veränderung nur der Vorstellung selbst zugelegt werden. Geschieht dies aber, dann tritt auch das Wort „unbewußte Vorstellung“ sowie das Wort „bewußte Vorstellung“ in einer neuen Bedeutung auf. Ließ sich nämlich bisher „unbewußte Vorstellung“ als etwas, das einem Wissenden nicht Wissensgegenstand, und „bewußte Vorstellung“ als etwas, das einem Wissenden Wissensgegenstand sei, deuten, so fallen diese Deutungen fort, wenn überhaupt Wissendes und damit auch wissendes Einzelwesen schlechtweg aus der Wirklichkeit gestrichen ist. Um der neuen Bedeutung nachzuspüren, haben wir uns zunächst zu vergewissern, was jetzt überhaupt unter „Vorstellung“ verstanden werden kann.

Bei den philosophischen Schriftstellern des 18. Jahrhunderts ist „Vorstellung“ gleichdeutig mit „idea“ oder „idée“, wie diese Worte seit Cartesius sich verwendet finden. „Vorstellung“ ist das in der Seele Befindliche, von dem die Bildtheorie, da ihr die Seele im „Menschen“ d. h. im „menschlichen Leibe“ steckt, aussagt, daß es ein Bild von dem außer der Seele Befindlichen sei, das eben mittelst jener „Vorstellung in der Seele“ dieser Seele selbst ein „Vorgestelltes“ werde: dies

geschieht, wie der Bildtheoretiker sich auszudrücken pflegt, „indem wir die in uns befindliche Vorstellung auf einen Gegenstand außer uns beziehen".

Der Bildtheoretiker unterscheidet demgemäß „Vorstellung" als „Bild in uns" von dem „Vorgestellten" als „Gegenstand außer uns".

Sehen wir uns aber die Behauptung, das Vorstellende beziehe die „Vorstellung in ihm" auf einen „Gegenstand außer ihm" näher an, so findet sich kein Fall in unserer Erfahrung, in der solches Beziehen und solche Unterscheidung von Vorstellung und Vorgestelltem, die doch die unentbehrliche Bedingung für die Möglichkeit jenes Beziehens bildet, zu verzeichnen ist. Das, was allein in jedem Fall eines Vorstellens uns vorliegt, ist das Vorgestellte, und eben deshalb ist die Behauptung, daß wir eine „Vorstellung in uns" auf ein „Vorgestelltes außer uns" beziehen, durch Tatsachen der Erfahrung nicht zu belegen: wir wissen von solchem Beziehen nichts. Flüchtet sich dieser Tatsache gegenüber der Bildtheoretiker aber in die Behauptung, das von uns in Zweifel gezogene Beziehen sei eben „unbewußtes" d. i. uns nicht bewußtes, so wird ihm sicherlich vor dieser seiner Behauptung selber bange werden. Denn „Beziehen", so wird er sich selbst sagen, ist allein dem Bewußtsein d. i. dem Wissenden zuzuschreiben, und zwar auch nur dann, wenn Zweierlei, nämlich das, was bezogen wird, sowie das, auf das jenes bezogen wird, gegeben ist. Wann immer es sich um Beziehen handelt, ist demnach schlechtweg ausgeschlossen, daß das „Bezogene" dem Beziehenden nicht „bewußt", nicht Wissensgegenstand wäre.

Die Bildtheorie freilich ist es, die dem Bestehen der „Vorstellung in uns" gegenüber dem des „Vorgestellten außer uns" das Wort redet und davon träumt, daß wir zweierlei, die Vorstellung (Bild) und das Vorgestellte

(Gegenstand), kennen. Wäre dies aber auch kein Traum, so müßte immerhin, was vom Beziehen gilt, natürlich auch in diesem Falle zutreffen und demgemäß die „Vorstellung“, das „Bild in uns“, wenn wir sie auf einen „Gegenstand außer uns“ beziehen sollen, wie dieser selbst, ein Wissensgegenstand d. i. Bewußtes sein: mit dem Wort „Unbewußtes“ d. i. „uns nicht Bewußtes“, also auch mit „unbewußter Vorstellung in uns“ ließe sich schlechterdings nichts anfangen. Allerdings wäre, wie wir schon früher bemerkten (S. 52), das Wort „unbewußte Dingvorstellung in der Seele“ unter Voraussetzung der Bildtheorie immerhin noch zu verstehen, nämlich als „Bildding in der Seelen — Kugelschale“, das dann ebensowenig, wie das Ding außer der Seelen — Kugelschale, ohne Weiteres auch schon für Bewußtes d. i. Wissensgegenstand der Seele anzusprechen wäre. Und an diesen Vergleich mögen sich etwa die Bildtheoretiker halten, wenn sie von „unbewußten Vorstellungen in der Seele“ reden. Freilich haben wir dargelegt, daß bei dieser Annahme das „Bewußtwerden“ der zunächst unbewußten Vorstellungen (Dingbilder) d. h. die Veränderung der Seele „vom Unbewußtsein zum Bewußtsein“ selbst völlig unverständlich bleibt (S. 82 ff.).

Indessen kommt dies letzte ja überhaupt nicht mehr in Frage für denjenigen, der die Seele als Einzelwesen schlechtweg gestrichen hat und demnach von „Vorstellungen“ schlechtweg redet. Für ihn fällt aber auch der Spruch: „Wir beziehen die Vorstellungen in uns auf Gegenstände außer uns“, diese phantastische Ausgeburt der Bildtheorie, gänzlich weg, da von „Beziehen“ selbstverständlich nicht die Rede sein kann, wenn ein Einzelwesen, das „bezieht“ — und Beziehen ist doch nur Sache des Geistes (Bewußtsein) —

geleugnet wird. Für den Leugner des seelischen Einzelwesens ist endlich auch die Bildtheorie selbst abgetan, da auch die „Bilder“ mit dem verleugneten Einzelwesen die nötige Unterkunftsstelle verlieren und somit selbst in Wegfall kommen müssen. Würde hiergegen eingewandt werden, daß man des seelischen Einzelwesens deshalb füglich entraten könne, da für dieses das Gehirn eintrete, so begegnen wir diesem Einwande zur Genüge mit dem Hinweis, daß dann das Gehirn eben zur „Seele“ d. i. zu dem die Vorstellungen in sich bergenden Einzelwesen aufgerückt wäre. Es mag allerdings jenen Philosophen nicht selten die Auffassung unterlaufen, daß die „Vorstellungen“ sich im Gehirn befänden, und in solchem Falle hätte die Bildtheorie bei ihnen doch wieder Boden unter den Füßen, aber dafür stände auch wieder die alte unlösbare Schwierigkeit auf, wie doch das Gehirn „vom Unbewußtsein zum Bewußtsein“ komme, mit anderen Worten, wie die zunächst „unbewußten Vorstellungen im Gehirn“ bewußte werden.

Wir haben es jedoch hier nicht weiter mit denjenigen zu tun, die zwar für die Seele das Gehirn als eine Art Ersatzseele einstellen, im übrigen aber völlig auf dem Standpunkte derjenigen stehen, die von „unbewußten Vorstellungen in der Seele“ reden. Uns beschäftigen hier vielmehr nur noch diejenigen, die nicht zum Ersatz für die auch von ihnen geleugnete Seele ein anderes Einzelwesen, das die „Kugelschale“ für die Vorstellungen bilde, einstellen, sondern die „Vorstellungen“ ohne irgendein sie in sich schließendes Einzelwesen auftreten lassen und das, was wir als Einzelwesen „Seele“ zu bezeichnen pflegen, geradezu aus den Vorstellungen bestehen, eine Summe oder ein Bündel von „Vorstellungen“ sein lassen. Für diese ist die Bildtheorie selbstverständlich eine abgetane

Sache, aber bei ihnen drängt sich uns nun erst recht die Frage auf, was denn ihnen, die von einem „Vorstellenden“ und darum auch von Vorstellungen als „Bildern im Vorstellenden“ nichts wissen wollen, die sog. „Vorstellung“ noch bedeute. Zu diesen Philosophen gehört E. v. Hartmann, zu ihnen gehören auch alle, die der subjektlosen Psychologie und einer auf dieser fußenden psychologischen Erkenntnistheorie zugetan sind.[1])

Sie teilen sich aber in zwei besondere Gruppen, deren eine die Vorstellungen noch in „bewußte“ und „unbewußte“ scheidet, während die andere diese Einteilung abweist und „bewußte Vorstellung“ für ein überschüssiges Wort hält. Diese Verschiedenheit der beiden Gruppen ist indes für die Beantwortung der Frage, was ihnen das Wort „Vorstellung“ bedeute, nicht von Belang, so daß wir beide für diese Frage zusammenwerfen können.

Vorab sei bemerkt, daß wir das Wort „Vorstellung“ in der umfassenden Weise hier verwenden wollen, wie es sich z. B. bei Kant und bei Herbart findet, so daß insbesondere auch das, was in der subjektlosen Psychologie und in der aus ihr geborenen Erkenntnistheorie „Empfindung“ heißt, unter „Vorstellung“ von uns mitbefaßt ist.

Um den Sinn des Wortes „Vorstellung“ in der subjektlosen Psychologie festzustellen, haben wir uns zunächst wieder vorzuhalten, daß in ihr seelisches Einzelwesen rundweg abgewiesen wird; wir und sie selbst haben uns also davor zu hüten, nicht etwa unvermerkt ein vorstellendes Einzelwesen bei

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 440 ff., 541 ff.

der Betrachtung dessen, was jene Psychologie „Vorstellung“ nennt, einschleichen zu lassen.

Das Wort „Vorstellung“ hat die subjektlose Psychologie von jener Psychologie herübergenommen, die das Einzelwesen „Seele“ annimmt und ein angeblich in der Seele befindliches Bild von außer der Seele Befindlichem die „Vorstellung“ nennt sowie von dieser „Vorstellung“ das „Vorgestellte“, womit außer der Seele Befindliches gemeint ist, unterscheidet. Was nun indes die subjektlose Psychologie „Vorstellung“ heißt, soll weder als „Bild“, noch kann es als „Vorgestelltes“ begriffen werden, da von ihr ja das Vorstellende überhaupt gestrichen ist.

Was soll dann aber das Wort „Vorstellung“, wenn es nicht jenen Beziehungsbegriff zum Ausdruck bringt, der etwas, sei es als „Bild“ in Beziehung auf ein „Abgebildetes“, sei es als „Vorgestelltes“ in Beziehung auf ein „Vorstellendes“, kennzeichnet?

Die Behauptung, rot und warm, rund und eckig, Bewegung und Ruhe, Haus und Hof, Blitz und Donner usf., alles dieses sei „Vorstellung“, macht uns erst recht neugierig auf das, was all das Verschiedene zusamt „Vorstellung“ genannt werden läßt. Daß „Vorstellung“ etwas diesem Verschiedenen gemeinsam Zukommendes zum Ausdruck bringen soll, werden wir zwar vermuten, aber wir finden solches Gemeinsame nur leider nicht, weder für rot und warm, noch für rot und Bewegung, noch für rot und Donner usf.: und das „Gemeinsame“, das wir etwa feststellen könnten, daß alles nämlich „Vorgestelltes“ sei, kann die subjektlose Psychologie nicht aufstellen, weil sie ja Vorstellendes nicht kennen will.

So fragen wir denn wieder: was soll ihr das Wort „Vorstellung“ zum Ausdruck bringen? Die Antwort bleibt sie uns schuldig, muß sie uns schuldig bleiben, wenn sie nicht etwa unvermerkt selbst umkippt und

schließlich doch bei einer Seele, bei einem vorstellenden Einzelwesen anlangt. Dieses Schauspiel aber bereiten uns in der Tat alle, die zur Fahne der subjektlosen Psychologie schwören, daß sie trotz alledem das seelische Einzelwesen unvermerkt wieder einführen, und auch nur, weil dies tatsächlich der Fall ist, selber so getrosten Mutes von „Vorstellungen" oder „Empfindungen" zu reden vermögen, wobei sie freilich, weil sie jene Einführung der „Seele" selber nicht bemerken, in der Selbsttäuschung befangen sind, unter „Vorstellung" oder „Empfindung" noch etwas verstehen zu können, ohne ein vorstellendes oder empfindendes Einzelwesen setzen zu müssen. Man werfe nicht ein, daß ein vorstellendes „Einzelwesen" gerade anzunehmen nicht nötig sei, um etwas als eine „Vorstellung" zu verstehen, sondern dazu genüge schon die Annahme eines vorstellenden „Subjekts". Mache man sich doch nur klar, daß es schlechterdings unmöglich ist, die Behauptung eines vorstellenden „Subjekts", das nicht Einzelwesen sei, zu fassen! Ich bin dessen völlig sicher, daß Jeder, der von einem „vorstellenden Subjekt" spricht, in allen Fällen dieses Wort „Subjekt", das selbst doch nichts als eine besondere Beziehung eines Gegebenen auf ein anderes zum Ausdruck bringt, einem in dieser besonderen Bestimmung „Subjekt" eben auf ein anderes „bezogenen" Gegebenen zulegt, das sich als Einzelwesen bietet. Ich erinnere nur an die geläufigen Redewendungen „Vorstellungen in mir oder in uns" und „Vorgänge in mir oder in uns".

Indes nicht nur dieses vorstellende Einzelwesen („Ich", „Wir") findet sich nach wie vor trotz feierlichster Absage offensichtlich in der subjektlosen Psychologie — wie könnte sie sonst wohl auch überhaupt sinnvoll von Gegebenem, z. B. von rot,

warm, Bewegung, Haus, Donner usf. als einer „V o r s t e l l u n g“ reden —, sondern auch die alte Theorie, die von Vorstellungen als „Bildern in der Seele“ wissen will, zittert noch in dieser subjektlosen Psychologie nach und macht es, daß von dieser die sogenannten „Vorstellungen“ oder „Empfindungen“ ebenso wie die „Innendinge“ der Bildtheorie behandelt, einfache oder „elementare“ und „zusammengesetzte“ Vorstellungen unterschieden werden, denen, da sie eben als „Innendinge“, somit als Einzelwesen begriffen sind, kurzerhand, auch Veränderungen zugeschrieben wird: sie nehmen ab und nehmen zu, sie kommen zusammen und trennen sich, verschmelzen, sie steigen und fallen, und was immer sonst noch unsere Erfahrung von den Dingen der Wirklichkeit als Raumgegebenen zu sagen weiß.

Man macht sich auf Seiten der subjektlosen Psychologie merkwürdigerweise gar nicht klar, daß sie, die das Einzelwesen „Seele“ verabschiedet hat, von Gegebenem als „Vorstellungen“ oder „Empfindungen“ schlechterdings nicht mit Grund reden kann und mit der Seele als Einzelwesen auch die Bildtheorie zu verabschieden genötigt ist. Und wenn man auch darauf hinwiese, daß doch in der subjektlosen Psychologie „Vorstellung“ und „Vorgestelltes“ nicht zweierlei, sondern ein und dasselbe bedeuten, so wäre jenem Vorwurf der Stachel keineswegs genommen, sondern vielmehr noch verschärft. In der Bildtheorie selbst nämlich wird das, was auch die subjektlose Psychologie Empfindung, z. B. Rotempfindung, nennt, nicht als Veränderliches d. i. als Einzelwesen behandelt, während die subjektlose Psychologie dieses nicht nur für das „Elementare“, sondern augenscheinlich für E l e m e n t a r w e s e n , also für Veränderliches, das z. B. abnehme und zunehme, ansieht. Und doch wird niemand wagen, im eigentlichen Sinne des Wortes zu behaupten, daß das „empfundene“

oder „vorgestellte“ Rot oder die „empfundene“ Wärme eines Dinges sich verändere, ebensowenig, wie daß diese „empfundene“ oder „vorgestellte“ Gestalt einer Kugel sich verändere.

Nur der im Stillen nachwirkenden Bildtheorie aber ist es zuzuschreiben, daß die Gegenwart noch so tief in der Mythologie von „Empfindungen“ als angeblichen Einzelwesen steckt, die ihrerseits in Wirkenszusammenhang zueinander stehen sollen.

Wer aber als Seelenleugner sich freihalten will von Widerspruch und Schmuggelei, der muß den letzten Schritt tun und auch mit den Worten „Empfindung“ und „Vorstellung“ schlechtweg aufräumen, einmal, weil diese Worte selbst schon immer wieder dem Einzelwesen „Seele“ rufen und ihm die Tür zum Hereinschlüpfen öffnen, dann aber auch weil, ohne ein Einzelwesen „Seele“ vorauszusetzen, diese Worte schlechterdings keinen Sinn haben, also gar nichts bedeuten. Denn sobald die Worte „Empfindung“ und „Vorstellung“ nicht ein Ausdruck von Beziehungsbegriffen sein können, — was ja durch die Leugnung des empfindenden und vorstellenden Einzelwesens versperrt ist — läßt sich nicht verstehen, was sie etwa noch zum Ausdrucke bringen sollen. Wer nun aber sagte: „Rot und warm sind Empfindungen“, oder „Bewegung und Haus sind Vorstellungen“, und in den beiden Worten „Empfindung“ und „Vorstellung“ die sog. Gattung von rot und warm, von Bewegung und Haus zum Ausdruck gebracht haben wollte, der gehe doch einmal daran, das Allgemeine festzustellen, das als sog. „Gattung“ dem „rot“ und dem „warm“, der „Bewegung“ und dem „Haus“ gemeinsam wäre, dessen Besonderungen also diese wären. Ein solches Gemeinsames gibt es nicht und ist daher nicht aufzuzeigen. Es gilt in der Tat, sich endlich darauf zu besinnen, daß es eine arge Verirrung

ist, wenn man auf dem Standpunkt der subjektlosen Psychologie meint, dem Worte „Empfindung“ oder „Vorstellung“ noch einen besonderen „Inhalt“ d. i. Sinn nachweisen zu können. Und jeder Gefolgsmann der subjektlosen Psychologie, dem diese Worte dennoch einen Sinn mit sich führen, wird sich darauf ertappen können, daß er der subjektlosen Psychologie tatsächlich untreu geworden ist und unter Voraussetzung eines seelischen Einzelwesens das von dieser Seele Empfundene oder Vorgestellte, wie es recht und billig ist, „Empfindung“ oder „Vorstellung“ nennt.

Ist es nun unbestreitbar, daß die subjektlose Psychologie in den aus der alten Psychologie herübergenommenen Worten „Empfindung“ und „Vorstellung“ und ferner ebenfalls in den Worten „Gefühl“ und „Wille“ schlechterdings keinen Sinn finden kann, weil sie von dem seelischen Einzelwesen überhaupt nichts wissen will, so ist sie selbst auch als Psychologie eine unmögliche Wissenschaft, indem sie, was zweifellos Gegenstand der Psychologie ist, nämlich das Gegebene, das wir „Seelenleben“ nennen, gar nicht zu bestimmen vermag, da die Worte „Vorstellen, Empfinden, Fühlen, Wollen“ für sie keinen besonderen Inhalt haben können. Um so tollkühner ist darum ihr ganzes Unternehmen, und wenn es trotz alledem doch beachtenswerte Ergebnisse aufzuweisen hat, so erklärt sich dies bei näherem Zusehen dahin auf, daß sie tatsächlich nur mit der stillschweigenden Voraussetzung eines seelischen Einzelwesens gewonnen worden sind. So spricht man von Gegebenem als einer „Empfindung“ oder „Vorstellung“, — was könnte das sagen, wenn nicht dieses, daß es Bestimmtheitsbesonderheit eines empfindenden oder vorstellenden Einzelwesens ist? Das Gegebene „Rot“ kennen wir, es ist eine besondere Farbe, das Gegebene „Haus“ kennen wir, es ist ein besonderes Ding;

„rot“ und „grün“ sind verschiedene Farben, „Haus“ und „Baum“ verschiedene Dinge. Wer uns nun aber sagt, die Farben, wie auch anderes Gegebenes, z. B. warm und kalt, süß und sauer, seien „Empfindungen“, jene Dinge, wie auch anderes Gegebenes, z. B. Blume, Fahne, seien „Vorstellungen“ — in dem Sinne, daß die „Farbe“ und die „Farbenempfindung“, sowie das „Ding“ und die „Dingvorstellung“ ein und dasselbe betreffen —, der muß uns auch sagen, was er, sofern er in bestimmten Fällen statt „Farbe“ doch „Farben*empfindung*“, statt „Ding“ doch „Ding*vorstellung*“ sagt, damit noch besonders zum Ausdruck bringen wolle. Auf diese unsere Frage vermag jedoch, wer nicht ein seelisches Einzelwesen voraussetzt, sondern ausdrücklich von ihm nichts wissen will, *nicht das Mindeste zu antworten*. „Empfindung“ und „Vorstellung“ sind und bleiben ihm in der Tat leere besondere Worte, solange er den Standpunkt des Seelenleugners einnimmt, und dasjenige, dem er diese Worte als klöppellose Schelle umhängt, ist eben das Gegebene, was wir Alle kennen, die Farbe, das Haus usf.

Aber selbst einmal gesetzt den Fall, es könnte mit dem Worte „Empfindung“ oder „Vorstellung“ ein besonderer Sinn, der von einem Gegebenen gälte, verbunden sein, gesetzt den Fall also, der Satz „dies Ding ist eine Vorstellung“ kennzeichnete das Ding, obwohl ein vorstellendes Wesen nicht vorausgesetzt werden soll, noch in einer besonderen Hinsicht, so ließe sich immerhin mit dem Worte „*bewußte* Vorstellung“ noch nichts anfangen, da ja von einem „Bewußtsein“ d. i. einem wissenden Einzelwesen als Voraussetzung ganz und gar abgesehen sein soll.

Das Wort „bewußt“ hat, wie wir gesehen haben, zweierlei Bedeutung: „wissend“ und „Wissensgegenstand“. Im letzten Sinne fände es nun aber in

jener Behauptung „bewußte Vorstellung“ keine Verwendung, da von Wissensgegenstand nur unter Voraussetzung eines wissenden Einzelwesens d. i. eines Bewußtseins geredet werden darf, wie Jeder zugeben wird. In Frage käme also für jene Behauptung nur noch das Wort „bewußt“ im Sinne von „wissend“, so daß demnach der Satz, „das Ding ist bewußte Vorstellung“ bedeuten müßte: „das Ding ist wissende Vorstellung“ oder, da wir hier von dem bedeutungslosen Wort „Vorstellung“ füglich absehen können, „das Ding ist ein wissendes Einzelwesen, ist ein Bewußtsein.“

Nun ist mir zwar bekannt, das diejenigen, die von „bewußter Vorstellung“ sei es in überschüssiger Weise, sei es im Gegensatz zu „unbewußter Vorstellung“ reden, das Wort „bewußt“ im Sinne von „Wissensgegenstand“ verwendet wissen wollen. Dazu aber hat eben doch nur ein Recht, wer das wissende Einzelwesen voraussetzt; wer jedoch dies nicht tut, widerspricht sich selbst, indem er von einer „Vorstellung“ als „bewußter“ d. i. als „Wissensgegenstand“ redet. Um diesen Widerspruch kommt er auch nicht herum, wenn er nach dem Vorgange Kants von einem „Subjekt“ als dem Wissenden phantasiert, das nicht ein Einzelwesen, aber auch nicht selber Wissensgegenstand, sondern eben nur „Wissendes“ sei. Hier sucht man tatsächlich mit einem Widerspruch den anderen tot zu machen, denn es ist ein Widerspruch in sich, von einem „Subjekt“ zu reden und das, von dem man doch redet, nicht „Bewußtes“ d. i. Wissensgegenstand sein zu lassen. Und nun ergibt sich überdies, daß Jeder, der von einem „Subjekt“ als dem „Wissenden“ redet, eben sich selbst, dieses besondere seelische Einzelwesen, tatsächlich dabei im Auge hat, und wenn man sich immer wieder scheut, dies frank und frei zu gestehen, kommt dies auf Rechnung einer seit langem bestehenden Sub-

stanzriecherei, derzufolge die Seele als besonderes Einzelwesen („Substanz") in Verruf steht, und auf Rechnung jener irrigen Meinung, daß jegliches Wissen Zweierlei, ein „Subjekt" und ein „Objekt"[1]), voraussetze.

Es bleibt also dabei, daß von „bewußter Vorstellung" im Sinne von „Wissensgegenstand" zu reden, kein Recht hat, wer das wissende Einzelwesen leugnet, denn nur Einzelwesen ist als ein „Wissendes" widerspruchslos zu begreifen, und wer „Wissendes" schlechtweg leugnet, der muß auch „Bewußtes" d. i. Wissensgegenstand leugnen. Bei der Behauptung „Ding als bewußte Vorstellung" käme darum für den Seelenleugner nur jener Sinn des Wortes „bewußt" in Frage, der das Ding selber „Wissendes" oder, wie man auch sagt, „bewußtes Wesen" sein ließe. Da nun das Ding zweifellos ein Einzelwesen ist, würde freilich insoweit dieser Auffasung nichts im Wege stehen, die indes trotzdem irrig ist. Um aber diese Behauptung „bewußte Vorstellung" in der Bedeutung „wissende Vorstellung" in ihrer Unannehmbarkeit vorzuführen, bedarf es gar nicht des immerhin etwas umständlichen Nachweises, daß das Einzelwesen „Ding" nimmermehr auch „bewußtes Wesen" (Bewußtsein) sei[2]), sondern hier genügt schon der Hinweis, daß, wer das Wort „bewußte Vorstellung" in Gebrauch genommen hat, es nicht nur auf Dinge (also Einzelwesen), sondern auch auf Bestimmtheiten und Eigenschaften von Dingen anwendet. Eine Dingbestimmtheit, wie z. B. „rund" oder „Bewegung", und eine Dingeigenschaft, wie z. B. „rot" oder „scharf", für „bewußte Vorstellung d. h.

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 556 ff., 590 ff.

[2]) Siehe Rehmke, Lehrbuch der allgem. Psychologie, 2. Aufl. § 10.

für „wissendes Rund“ oder „wissende Bewegung“, „wissendes Rot“ oder „wissende Schärfe“ auszugeben, wird schon niemand den Mut haben, es widerspräche übrigens auch der Wahrheit, daß nur Einzelwesen „Wissendes“ sein kann. Also schon mit jenem Hinweise ist die Behauptung „bewußte Vorstellung“ in der Bedeutung „wissende Vorstellung“ als Widerspruch in sich selbst erwiesen.

Läßt sich aber auch dem Worte „bewußte Vorstellung“, sofern „Vorstellung“ bei Verleugnung eines vorstellenden Wesens als ein bloßer Titel für das Gegebene überhaupt gelten müßte, in der Bedeutung „wissende Vorstellung“ kein Bürgerrecht schaffen, so würde jenes Wort immerhin doch noch in Frage kommen können, sofern es nur auf Einzelwesen im Gegebenen überhaupt zutreffen, also das wissende Einzelwesen bedeuten sollte. Indessen haben wir dieser Frage hier nicht weiter nachzugehen, da doch, wie bekannt ist, die Behauptung, „bewußte Vorstellung“, wann immer sie aufgestellt wird, das Wort „bewußt“ nicht im Sinne von „wissend“, sondern von „Wissensgegenstand“ gefaßt haben will. Von dieser Behauptung jedoch wissen wir nun, daß sie keinen Sinn haben könne für denjenigen, der die Voraussetzung eines wissenden Einzelwesens schlechtweg abweist.

Da das Wort „bewußte Vorstellung“, soll es überhaupt Sinn haben können, wissendes Einzelwesen voraussetzen muß, als dessen Wissensgegenstand („bewußt“) dann eben das, was den Titel „Vorstellung“ trägt, gekennzeichnet wäre, so tritt in dieser Überlegung die Leere und Nutzlosigkeit des Wortes „Vorstellung“ klar zutage; denn schon einzig und allein mit dem Worte „bewußt“ ist dasjenige, dem jene Bestimmung „bewußte Vorstellung“ zugelegt wird, genugsam als Wissensgegenstand zum Ausdruck ge-

bracht, so daß wir uns vergeblich nach einem besonderen Sinn für das Wort „Vorstellung" umsehen. Entgegnet man, Vorstellung bedeute genau dasselbe wie „Wissensgegenstand" oder „Bewußtes", so hätte das Wort freilich einen Sinn, indem es den Beziehungsbegriff, der Gegebenes in seiner Beziehung zu wissendem Einzelwesen bestimmt, zum Ausdruck bringt; dann aber ist „bewußte Vorstellung" selbstverständlich ein überschüssiges Wort, da ja „bewußt" und „Vorstellung" einen und denselben Beziehungsbegriff ausdrücken, so daß es für ganz dasselbe gelten müßte, ob man Gegebenes ein „Bewußtes" oder eine „Vorstellung" nennte.

In beiden Fällen jedoch ist die Behauptung „bewußte Vorstellung" zu verwerfen, da sie im ersten Fall ein völlig leeres Wort („Vorstellung") mit sich schleppt, und da im zweiten eine und dieselbe Beziehung in den beiden Worten zweimal zum Ausdruck kommt. Dieses Wort „bewußte Vorstellung" würde nun auch gar nicht aufgekommen sein, wenn nicht die Bildtheorie gewesen wäre, die einerseits dem Worte „Vorstellung" den Sinn eines in der Seele befindlichen Bildes gab und andererseits auf Grund dessen, daß sich das „Bild in der Seele" von dieser das Bild in sich bergenden Seele selbst abhebt, den Gedanken zeitigte, es könnten der „innerlich schauenden" Seele wohl manche der in ihr befindlichen Bilder zunächst verborgen („im Dunkel") bleiben, also nicht „gesehen", nicht „bewußte" sein (s. S. 51 ff.): womit denn eben die verhängnisvolle Gruppierung der Vorstellungen in der Seele in „bewußte" und „unbewußte" vorbereitet war.

Ihren Ursprung aus der Bildtheorie verleugnet die Unterscheidung „bewußte und unbewußte Vorstellung" auch noch später nicht in den Kreisen, in denen man

sich im übrigen schon von dieser Theorie loszulösen versucht, aber doch an jener Scheidung festhält, sei es, daß man, wie Hartmann, von den Vorstellungen als dem „Inhalt“ des „Willens“ oder, wie andere, als dem „in uns Befindlichen“ spricht, wobei denn „Wille“ und „wir“ augenscheinlich doch nur ein anderer Ausdruck sind für das Einzelwesen, das sonst die menschliche Seele genannt zu werden pflegt. Und wenn wir nun auch das Wort „bewußte Vorstellung“ noch, wie wir gezeigt haben, mit einem Sinn bedenken könnten — was soll das Wort „unbewußte Vorstellung“ d. i. „Vorstellung“, die „nicht Wissensgegenstand eines Einzelwesens ist“, bedeuten?

Unter Voraussetzung der Bildtheorie hat dieses Wort zwar einen Sinn, indem es solche Bilder im Seelenbildersaal bezeichnet, die dem „inneren Auge der Seele“ sich verbergen: bestände also die Bildtheorie zu Recht, so ließe sich gegen die Unterscheidung „bewußte und unbewußte Vorstellung“ und darum auch insbesondere gegen die Behauptung „unbewußte Vorstellung“ nichts sagen. Mit der Bildtheorie, die sich ja als Hirngespinst erweist, [1]) fällt aber auch diese Behauptung in sich zusammen. Und wenn dann nicht mehr von der Dingvorstellung als einem „Dinge in der Seele“ oder einem „Innendinge“ — was „Dingvorstellung“ doch als angebliches Dingbild bedeuten müßte — geredet werden darf, so fragen wir, was noch das Wort „Dingvorstellung“, wenn es nicht mehr selbst als ein Ding begriffen sein soll, zum Ausdruck bringen könne. Die Antwort liegt für denjenigen, der ein wissendes Einzelwesen voraussetzt, auf der Hand: „Dingvorstellung ist der Ausdruck für ein Ding, das von einem wissenden Einzelwesen d. i. einem Bewußt-

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 441 ff.

sein vorgestellt ist, mit anderen Worten, ein Ding, das eines vorstellenden Wesens Wissensgegenstand ist; ‚Dingvorstellung' und ‚Ding als Wissensgegenstand' oder ‚Ding als Bewußtes' sagen demnach dasselbe". Hiergegen wird nur Bedenken haben, wer noch irgendwie unter dem Drucke der Bildtheorie steht und immer noch unter „Dingvorstellung" nicht das Ding selbst als vorgestelltes versteht, sondern dem „Dingvorstellung" und „vorgestelltes Ding" zweierlei Gegebenes bedeuten, das eine „in uns", das andere „außer uns". Hat man sich aber nur erst aus den Banden der Bildtheorie völlig befreit und jene verhängnisvolle Behauptung von der „Dingvorstellung in uns" für immer ins Meer versenkt, wo es am tiefsten ist, so kann auch das Wort „Dingvorstellung" selbst keinen anderen Sinn haben als das Wort „vorgestelltes Ding". [1])

Kommen wir nunmehr wieder zu unserer Frage, welchen Sinn die so viel gehörte Unterscheidung „bewußte und unbewußte Vorstellung" noch haben könne, so geht sie uns in die andere Frage nach dem Sinn der Unterscheidung „bewußtes und unbewußtes Vorstellen" auf.

Nehmen wir als Beispiel eine Dingvorstellung d. i. ein vorgestelltes Ding. Schon früher ist von uns dargelegt, daß ein Ding die Bestimmung „unbewußt" in zwiefachem Sinne tragen könne, indem es durch dieses Wort einmal als „nichtwissendes" und zweitens als „nicht Wissensgegenstand" bezeichnet werden kann. Der zweite Sinn des Wortes „bewußt" allein kommt in Betracht, wenn „Vorstellung" die Bestimmung „unbewußt" erhält, also „unbewußte Vorstellung" im Gegensatz zu „bewußter Vorstellung"

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 456.

behauptet wird. Fragen wir nun, ob es „unbewußte Dingvorstellung“ d. h. „unbewußt vorgestelltes Ding“ gebe, so betrifft diese Frage, in der es sich für das „vorgestellte Ding“ um „Wissensgegenstand sein oder nicht“ handelt, genauer zugesehen, das vorstellende Einzelwesen und insbesondere sein Vorstellen; es handelt sich somit darum, ob es Sinn habe, von „bewußtem und unbewußtem Vorstellen“ zu reden. Denn wir haben schon früher dargelegt, daß „Vorgestelltwerden“ des Dinges eine Veränderung nicht des Dinges, sondern vielmehr des vorstellenden Einzelwesens bedeute; deshalb auch trifft, genau genommen, die Behauptung „bewußte und unbewußte Vorstellung“ nicht das Ding, sondern nur das vorstellende Einzelwesen eben in seinem V o r s t e l l e n. Wir werden daher von dem Vorstellen aus die Frage, ob es „unbewußte Vorstellung“ d. i. „unbewußt Vorgestelltes“, also, in unserem Beispiel, „unbewußte Dingvorstellung“ d. i. „unbewußt vorgestelltes Ding“ gebe, in Angriff zu nehmen haben und stellen darum zunächst den Sinn des Wortes „Vorstellen“ fest.

Gleichwie das Wort „Vorstellung“ nach unserer Darlegung ohne allen Sinn bleibt, wenn nicht ein vorstellendes Einzelwesen vorausgesetzt ist und „Vorstellung“ demnach so viel wie „Vorgestelltes“ bedeutet, läßt sich auch „Vorstellen“ nur unter Voraussetzung eines Einzelwesens, dem das Vorstellen als Bestimmtheit zugehöre, verstehen: ist dies Einzelwesen gestrichen, so sind „Vorstellung“ und „Vorstellen“ sinnleere Worte.

„Vorstellung“ heißt uns so viel wie „Vorgestelltes“, etwas „vorstellen“ bedeutet so viel wie etwas „haben“ und weist auf ein Einzelwesen, dem das besondere „Haben“, das wir „Vorstellen“ nennen, zukommt: demgemäß sagen auch „Vorstellen“ und „Vorstellung

haben" dasselbe, Vorstellen ist eben das besondere Haben, das sich als Vorstellunghaben oder Vorgestelltesbaben oder Haben des Vorstellenden herausstellt. Dies jedoch will nicht wieder so verstanden sein, daß das, was hier das „Gehabte" ist, auch ohne daß es von der Seele gehabt wäre, schon eine „Vorstellung" oder ein „Vorgestelltes" wäre; ein Ding z. B. ist und heißt nur dann „Vorstellung" oder „Vorgestelltes", wenn und insofern die Seele das Ding „hat". Dieses „Haben" nun, das wir „Vorstellen" nennen, ist in seiner Besonderheit gegenüber anderem „Haben" wohl zu beachten.

Daß von jeher „Vorstellen" als ein Haben begriffen ist, zeigt besonders deutlich auch die Bildtheorie, die unter der irrigen Voraussetzung, daß die Seele im menschlichen Leibe sich befinde, der Tatsache, daß die im Leibe befindliche Seele ein „Ding außer dem Leibe" vorstellt, gerecht zu werden sucht. Da aber die dieses Ding vorstellende (habende) Seele in den menschlichen Leib hinein behauptet ist, so wird sie selber als ein örtlich bestimmtes Einzelwesen, mithin als ein Ding begriffen. Allerdings auch vom Dinge sagen wir aus, daß es „habe", aber dabei ist es uns allen zweifellos, daß das, was das Ding „hat", in ihm selbst sich befinde und daß das Ding alles, was in ihm selbst sich nicht befindet, auch nicht „habe". Wird nun die Seele als ein örtlich bestimmtes Einzelwesen begriffen, so müßte folgerichtig ihr als einem Dinge auch dasjenige „Haben", das wir „Vorstellen" nennen, aus solchem Sinne gedeutet werden, also daß das, was von ihr vorgestellt wird, sich in ihr, einem vorstellenden Seelendinge, befinde. Dagegen spricht nun aber die auch vom Bildtheoretiker nicht zu leugnende Tatsache, daß nämlich das von der Seele vorgestellte „Außending" nicht etwa innerhalb

des menschlichen Leibes, in dem die Seele stecken soll, sondern vielmehr außerhalb dieses Leibes sich findet.

Wie läßt sich nun — dies ist die Aufgabe — diese Tatsache mit der anderen Tatsache, daß die Seele das „Außending" „hat" (vorstellt), reimen? Die Bildtheorie sucht die Lösung darin, daß sie dieses Haben (Vorstellen) des „Außendinges" seitens der Seele für ein „im Bilde haben" ausgibt. So scheint sie der Forderung, daß in allem Haben, das von einem örtlich bestimmten Einzelwesen auszusagen ist, das „Gehabte" sich als ein in diesem Befindliches aufweisen lassen müsse, mit ihrem „Dingbild in der Seele" gerecht werden zu können, ohne die Tatsache, daß das vorgestellte Ding außer dem menschlichen Leibe Gegebenes ist, beiseite schieben zu müssen.

Betrachten wir jedoch diese Lösung etwas genauer, so findet sich, daß sie die eigentliche Aufgabe selbst unberührt läßt; denn sie führt uns zwar die Behauptung vor, die Seele habe das Bild des Außendinges „in sich", dieses Bild sei „in der Seele", aber damit ist, was wir erklärt haben wollen, nämlich die Besonderheit desjenigen Habens, das „Vorstellen" heißt, selbst nicht dargelegt. Das „Vorstellen" ist zweifellos ein ganz besonderes Haben, das sich von dem Haben, das wir sonst vom Dinge aussagen, eigentümlich unterscheidet. Wenn sich z. B. in einer Trommel Erbsen befinden, so wird diese Tatsache niemand zu der Behauptung veranlassen, daß die Trommel die in ihr befindlichen Erbsen „vorstelle", wohl aber freilich ihn behaupten lassen, daß sie Erbsen „in sich hat", aber darum doch auch ihn nicht auf die Behauptung verfallen lassen, daß die Trommel mittelst dieser „Erbsen in ihr" als Innenerbsen, die „Erbsen außer ihr" als Außenerbsen „habe".

Nun aber hat doch die dingvorstellende Seele, die angeblich im Leib sich befindet, das vorgestellte Ding außer dem Leibe und daher auch außer sich, so daß jeder von dieser Voraussetzung aus zugestehen muß, das Wort „Vorstellen“ kennzeichne sich auch, von dieser Seite betrachtet, als ein besonderes Haben gegenüber dem „in sich haben“ des Dinges und zwar dadurch, daß die vorstellende Seele die Dingvorstellung d. h. eben das vorgestellte Ding — denn die Behauptung der Bildtheorie, „Vorstellung“ und „Vorgestelltes“ seien Zweierlei, ist ja ein müßiges Doppelspiel — daß also die Seele das von ihr „gehabte“ d. i. vorgestellte Ding ersichtlich nicht in dem Leibe, in dem sie selbst wiederum sich befinden soll, „habe“ d. i. vorstelle.

Wir wollen hier dahingestellt sein lassen, ob die Seele ein örtlich bestimmtes Wesen, also ein besonderes Ding im Leibe sei, und stellen nur fest, daß diejenigen, die das seelische Einzelwesen eben im menschlichen Leibe suchen, einräumen müssen, für jenes „Haben“, das man „Vorstellen“ nennt, sei keineswegs eine unumgängliche Voraussetzung, daß „vorgestelltes Ding“ oder, was dasselbe sagt, „Dingvorstellung“ in dem vorstellenden „Seelendinge“ sich befinde. Somit muß auch ihnen die Besonderheit desjenigen Habens, das wir Vorstellen nennen, noch in etwas anderem gegründet sein, als in einem „in der Seele sein“ des Vorgestellten.

Wir fragen also nochmals: was ist und worin besteht die Besonderheit des Habens, das dem „Vorstellen“ zugesprochen wird, und was bedeutet es demnach insonderheit, wenn wir Gegebenes eine „Vorstellung (Vorgestelltes)“ heißen? Es gibt nur ein Wort, durch das wir, was in dieser Hinsicht mit „Vorstellen“ besonders zum Ausdruck gebracht wird,

wiedergeben können, es ist das Wort „Wissen“ in allgemeinster Bedeutung. Wer von sich als Vorstellendem spricht, will damit sagen, daß er etwas vorstellt, und das heißt, daß er etwas weiß, er nennt dieses Etwas demnach „Bewußtes“ oder „Vorstellung“. Wann immer aber von Vorstellen die Rede ist, wird ein Einzelwesen gesetzt, dem das Vorstellen zugehört; von dem vorstellenden Einzelwesen gilt somit auch, daß es wissendes Einzelwesen d. h. ein Bewußtsein sei.

Bedeutet nun „vorstellendes“ Einzelwesen so viel wie „wissendes“ Einzelwesen, und „Vorstellen“ so viel wie Wissen schlechtweg, dann ist schon hieraus klar, daß „Vorstellen“ nicht eine Tätigkeit und nicht ein Vorgang, darum auch im besonderen nicht, wie man wohl meint, „innere Tätigkeit“ oder „innerer Vorgang“ (s. S. 75 ff.) zu nennen sei. Wer von dem Vorstellen als einer Tätigkeit oder einem Vorgange redet, hat sich sicherlich noch niemals bemüht, sich über das, was er sagt, Rechenschaft zu geben. Wer immer von Vorstellen als Tätigkeit d. i. „Wirken“ spricht und dabei nicht etwa ein Vorstellen wollen als wirkende Bedingung unterlegt, so daß er unter „Vorstellen“ eigentlich das ein Vorstellen wirkende Vorstellenwollen der Seele verstände, der wird nichts finden, und wer „Vorstellen“ einen Vorgang (Prozeß) nennt, der hat, wenn er nicht etwa unter „Vorstellen“ eine Reihe von verschiedenem Vorstellen versteht, auch nichts aufzuweisen, auf dem seine Behauptung fußen könnte.

„Vorstellen“ aber und „Vorstellung haben“, sowie „wissen“ und „Bewußtes haben“ sagen dasselbe; „etwas vorstellen“ bedeutet „etwas als Vorstellung haben“, „etwas wissen“ bedeutet „etwas als Bewußtes haben“. Vorstellen = Wissen schlechtweg ferner wird von einem Einzelwesen ausgesagt, dasselbe gilt also von „Vor-

stellung haben" und „Bewußtes haben". Nicht aber kann von dem vorstellenden Einzelwesen als solchem auch „Vorstellung", nicht von dem wissenden Einzelwesen auch „Bewußtes" eine Bestimmung sein. Für eine klare Auffassung des hier in Rede Stehenden kann der gesonderte Gebrauch der Worte „Vorstellen" und „Vorstellung" nicht genug eingeschärft werden. „Vorstellen", sei es im weiteren, sei es im engeren Sinne, kennzeichnet das Einzelwesen, von dem es ausgesagt wird, dort in seiner Wesensart, hier in einer besonderen Bestimmtheit. Und bei dem Gebrauch des Wortes „Vorstellen" sind auch alle einig, daß das durch dieses Wort gekennzeichnete Einzelwesen als ein wissendes d. i. als ein Bewußtsein zu begreifen sei. Das Wort „unbewußtes Vorstellen" hat demgemäß für Jeden einen weltfernen Klang, wenn es z. B. von mir aussagen sollte, „ich stelle etwas vor, weiß aber das nicht, was ich vorstelle". Wenn man freilich von einer Tätigkeit (Wirken) „Vorstellen" der Seele munkelt, deren Ergebnis das Vorstellen d. i. das „Vorstellung haben" der Seele sei, wird man sich ohne Gnade gezwungen sehen, jene angebliche Tätigkeit „Vorstellen" ausnahmslos, also in allen Fällen für ein „unbewußtes Vorstellen" auszugeben, da eine solche „Tätigkeit" der Seele bis auf den heutigen Tag Keinem je bewußt gewesen ist d. h. als eine „bewußte", will sagen, eine Willenstätigkeit[1]) sich gezeigt hat, so daß Jedem das Wort „Vorstellenstätigkeit" bis heute wenigstens ein leeres Wort bedeuten muß.

„Vorstellen" d. h. „Vorstellung haben" können wir in der Tat nur verstehen im Sinne von „Wissen schlechtweg", eben deshalb aber ist auch das Wort

---

[1]) Siehe Rehmke, Lehrbuch d. allgem. Psychologie 2. Aufl. S. 473 ff.

„bewußtes Vorstellen“ zu verwerfen, wenn es so viel sagen sollte wie „vorgestelltes Vorstellen“, oder in der Behauptung vorgeführt würde: „Vorstellen ist Vorstellung“. Denn gleichwie „Wissen und Wissensgegenstand oder Bewußtes“, so sagen „Vorstellen“ und „Vorstellung“ nicht dasselbe, und „Vorstellung“ sagt so viel wie Vorgestelltes. Ich betone, wie wichtig es ist, den Worten „Vorstellen“ und „Vorstellung“ je ihren besonderen Sinn zu erhalten und sich davor zu hüten, das eine im Sinne des anderen zu verwenden, wie es leider so vielfach geschieht. Dann soll auch keineswegs von mir geleugnet werden, daß das Wort „bewußtes Vorstellen“ einen guten Sinn hat, und nicht etwa, wie „bewußte Vorstellung“, als ein überschüssiges Wort anzusprechen ist. Selbstverständlich ist, was wir „Vorstellen“ nennen, Gegebenes d. i. Wissensgegenstand, sonst hätte das Wort „Vorstellen“ für uns ja überhaupt keinen Sinn; insofern also gehört das Vorstellen zweifellos zum „Bewußten“ = Wissensgegenstand, und darum können wir mit Grund in diesem Sinne, wie von „bewußter Bewegung“, so auch von „bewußtem Vorstellen“ reden. Und das Wort „bewußtes Vorstellen“ hat überdies noch einen besonderen Sinn, der nicht auch noch für die „bewußte Bewegung“ zutrifft, indem nämlich das „bewußte“ Vorstellen einer Seele Bewußtes sein kann d. h. wir können, indem wir etwas vorstellen, auch dieses unseres Vorstellens oder, anders ausgedrückt, unserer selbst als Vorstellender zugleich bewußt sein: dies ist auch wohl der eigentliche Sinn, der dem Wort „bewußtes Vorstellen“ zugelegt zu werden pflegt. Indes würde der Umstand, daß unser eigenes Vorstellen auch unser eigenes Bewußtes d. i. unser Wissensgegenstand sein kann, keineswegs zu dem Worte „bewußtes Vorstellen“ geführt haben, wenn nicht die

andere Erfahrung vorläge, daß wir, obwohl wir vorstellen, in diesem unserem Vorstellen uns desselben d. i. unserer selbst als Vorstellender nicht bewußt sind, so daß wir, um zu bezeichnen, daß das Vorstellen in solchem Falle nicht selbst auch unser Bewußtes d. i. Wissensgegenstand war, wohl von „unbewußtem Vorstellen" reden. Der Gegensatz „bewußtes und unbewußtes Vorstellen" bringt hier demnach zum Ausdruck, daß die vorstellende Seele in dem einen Fall sich auch als vorstellende weiß d. i. sich selbst ein Vorgestelltes ist, in dem anderen dagegen nicht. So ist das Vorstellen einer Seele nicht schon ohne weiteres auch Vorgestelltes (Vorstellung = Bewußtes), sondern nur, wenn die vorstellende Seele sich selbst auch als vorstellende weiß, mit anderen Worten, ihres Vorstellens bewußt ist.

Aber steht dieses Ergebnis, daß wir dem Gegensatz „bewußtes — unbewußtes V o r s t e l l e n der Seele" einen Sinn zuerkennen, nicht in Widerspruch mit unserem Urteil über die Behauptung „bewußte und unbewußte V o r s t e l l u n g (Vorgestelltes)", nach dem „unbewußte Vorstellung" ein leeres, und „bewußte Vorstellung" ein überschüssiges Wort sein soll, da wir erkannt haben, daß die Worte „Vorstellung" (Vorgestelltes) und „Wissensgegenstand oder Bewußtes" auf ein und dasselbe bezogen werden müssen? Scheint es sich doch von selbst zu verstehen, daß, wer „bewußtes und unbewußtes Vorstellen" zugesteht, auch „bewußte und unbewußte Vorstellung" anerkennen müsse. In der Tat ließe sich hiergegen nichts sagen, wenn eben die Worte „Vorstellen" und „Vorstellung" dasselbe bedeuteten. Jedoch steht die Sache anders. Wenn man von bewußten und unbewußten „Vorstellungen" spricht, so meint das Wort „Vorstellung", nicht Vorstellen, sondern „V o r g e s t e l l t e s", und somit

soll „unbewußte Vorstellung" heißen, ein Gegebenes sei, obwohl „Vorgestelltes", dennoch nicht Bewußtes. Daraus erhellt schon, daß aus der Feststellung „unbewußtes Vorstellen" keineswegs die Behauptung „unbewußte Vorstellung" folge, zumal wenn wir uns darauf besinnen, daß auch, was wir mit Grund in jenem dargelegten Sinne ein „unbewußtes Vorstellen" nennen können, ein Wissen ist und daß demnach dessen „Vorstellung" d. i. das, was „Vorgestelltes" ist, ebensogut Bewußtes ist, als dasjenige, das im sogenannten „bewußten Vorstellen" die „Vorstellung" (das Vorgestellte) ausmacht.

Hält man nun „Vorstellen" und „Vorstellung" im Sprachgebrauch sorgfältig auseinander und redet man demnach von „bewußter Vorstellung" nicht in dem Sinne von „bewußtem Vorstellen", soll vielmehr mit dem Wort „Vorstellung" ein Gegebenes eben als Wissensgegenstand d. i. „Vorgestelltes" bezeichnet sein, so ist das Wort „bewußte Vorstellung" in alle Wege ein überschüssiges; gibt es doch, weil sowohl „bewußtes" als auch „unbewußtes Vorstellen" der Seele Wissen ist, ein „Vorstellen" der Seele, in dem die Vorstellung (Vorgestelltes) nicht Bewußtes d. i. nicht Wissensgegenstand wäre, schlechterdings nicht.

Gehen wir demnach vom Vorstellen d. i. vom Vorstellunghaben der Seele aus, so scheint kein Weg zu einem Sinn des Wortes „unbewußte Vorstellung" zu führen, da mit dem Worte „unbewußt" doch gerade „bewußt sein d. h. Wissensgegenstand sein" schlechthin verneint werden soll. Wir können daher auch in dieser Erörterung den anderen Gebrauch des Wortes „unbewußt", der es im Sinne von „unbemerkt" faßt, unbeachtet lassen, da doch, was wir „Unbemerktes" nennen, selbstverständlich zum Bewußten gehört.

Bei dem Worte „unbewußte Vorstellung" also hätten

wir es mit der Behauptung von „Vorstellung ohne Vorstellen“ oder, anders ausgedrückt, „Vorstellung, die nicht Vorgestelltes ist“, zu tun: „unbewußte Vorstellung“ = „nicht vorgestellte Vorstellung“.

Für diejenigen, denen „Vorstellung“ und „Vorgestelltes“ gleichdeutige Worte sind, ist ohne weiteres die Behauptung „nicht vorgestellte Vorstellung“ gerichtet, da sie ihnen ein Widerspruch in sich sein muß. Weil aber sicherlich niemand dem Wort „Vorstellen“ den Sinn von Wissen schlechtweg abstreiten wird, so müssen diejenigen, die trotzdem von „unbewußter Vorstellung“ reden, die Gleichung „Vorstellung = Vorgestelltes“ verwerfen und dem Worte „Vorstellung“ einen Sinn suchen, der mit „Vorstellen = Wissen schlechtweg“ gar nichts zu tun hat.

Damit ist, worauf wir in erster Linie aufmerksam machen, das Wort „Vorstellung“ völlig aus dem Verband des „Vorstellens“ herausgestellt; das Wort „Vorstellung“ soll nun zu verstehen sein, ohne daß „Vorstellen“ d. i. Wissen mit herangezogen würde, „Vorstellung“ soll etwas sein, auch ohne daß es Wissensgegenstand ist. Die Behauptung „unbewußte Vorstellung“ (Vorstellung ohne Vorstellen) erweckt von vornherein großes Mißtrauen. Wenn wir nämlich vom „Vorstellen“ ausgehen und uns auf das, was hier das Wort „Vorstellung“ besonders bedeuten muß, besinnen, so finden wir, daß es eine Beziehung zum Ausdruck bringt, indem ein Gegebenes eben als „Vorstellung“ in seiner Beziehung zum vorstellenden Einzelwesen gekennzeichnet wird, also zum Ausdruck kommt, daß es Vorgestelltes ist. Lassen wir aber das Vorstellende ganz wegfallen, so ist auch die Möglichkeit solcher Beziehung jenes Gegebenen genommen, und für jenes Gegebene dann noch das Wort „Vorstellung“ gebrauchen, hat selbstverständlich keinen Sinn mehr.

Einen Apfel oder ein Geräusch eine „Vorstellung“ nennen, ohne daß dadurch dies Gegebene in Beziehung zu einem Vorstellenden, nämlich als dessen Vorgestelltes zum Ausdruck kommen solle, bedeutet in der Tat nichts weiter als eine grammatische Freiübung. Denn es bleibt dabei: „Vorstellung“ ist gleichwie „Empfindung“ oder „Wahrnehmung“ oder „Gefühl“ nur ein Beziehungswort, will sagen, der Ausdruck eines Beziehungsbegriffes, durch den ein Gegebenes in seiner Beziehung zu einem vorstellenden Wesen als dessen Vorgestelltes bestimmt ist. Also „Vorstellung“, gleichwie „Empfindung“ oder „Wahrnehmung“ oder „Gefühl“ sind nicht Worte, die Besonderes im Gegebenen als solches bedeuten können, als ob neben Gegebenem, wie „Apfel“, „Geräusch“, „rot“, „Bewegung“, sich anderes Gegebenes, „Vorstellung“, „Empfindung“ usw., in der Welt fände. Wie aber, wenn „Vorstellung“ nicht für sich betrachtet werden und in diesem Sinne nicht Besonderes im Gegebenen sein kann, sondern vielmehr solches Besondere nur in seiner Beziehung zum vorstellenden Einzelwesen, also als Vorgestelltes bestimmt, — wie können wir es denn verstehen, daß doch von „unbewußter“, will sagen, „nicht vorgestellter Vorstellung“ geredet werden konnte? Des Rätsels Auflösung gibt, wie ich schon auseinandergesetzt habe, die Bildtheorie: läßt sich — was zweifellos einzuräumen ist — das Wort „unbewußter d. i. nicht vorgestellter Apfel“ verstehen (s. S. 49), so wird ebenso, wenn „Apfelvorstellung“ nicht der vorgestellte „Apfel“, sondern ein „Bild desselben in der Seelen-Kugelschale“, also ein Apfelbild oder ein Bildapfel „in der Seele“ sein soll, das Wort „unbewußte Vorstellung vom Apfel“ d. i. „unbewußtes Apfelbild in der Seele“ verständlich sein müssen.

Aber wenn auch seitens derjenigen, die heute noch an der Behauptung „unbewußte Vorstellung“ festhalten, die Bildtheorie selbst, die ja wohl die widerspruchgesegnetste von allen Theorien ist, offiziell verabschiedet bleibt, so spukt in ihren Gedanken und Arbeiten doch noch „Vorstellung“ wie auch „Empfindung“, „Wahrnehmung“, „Gefühl“ in einem Sinn herum, als ob dieses selbst ein bestimmtes Gegebenes, nämlich eine Art Lebewesen „in der Seele“ bedeutete, und somit die Seele, sei es aus ihnen, wie ein zusammengesetztes Ding aus seinen Teildingen, bestände, sei es jene Lebewesen, wie eine Trommel die in ihr herumrollenden Erbsen, in sich bärge.

Was auf Grund der Bildtheorie „Vorstellung“ bedeutet, unterscheidet sich also deutlich von dem, was uns die „Vorstellung“ ist, wenngleich auch jene den Gedanken einer Beziehung mit sich führt, nur daß diese nicht auf das „Vorstellende“, sondern auf das „Vorgestellte außer uns“ geht. Nach unserer Auffassung ist, wie ich zeigte, Gegebenes, das wir als „Vorstellung“ ansprechen, damit in seiner Beziehung zu einem Vorstellenden, nämlich als Vorgestelltes (Wissensgegenstand oder Bewußtes) gekennzeichnet; nach der Auffassung des Bildtheoretikers bezeichnet das Wort „Vorstellung“ (idea) ein Gegebenes, das „in der Seele (in uns)“ sei und als solches in einer Beziehung zu „außer der Seele (außer uns) Gegebenem“, nämlich als dessen „Bild“ gedacht ist.

Für diejenigen freilich, die der Bildtheorie schon abgeschworen haben und doch noch von „Vorstellung“ reden, kann das Wort „Vorstellung“ überhaupt nicht mehr einer solchen Beziehung Ausdruck geben. Was von ihnen nun noch „Vorstellung“ — und dasselbe gilt für „Empfindung“ — benannt wird, ist ihnen damit weder zu einem Vorstellenden noch zu einem „Ge-

gebenen außer uns“ in Beziehung gesetzt; und fällt dies weg, so muß das Wort „Vorstellung“ ein besonderes Gegebenes selbst bedeuten sollen. Sagt man uns demgemäß, „Alles ist Vorstellung“, so dürfen wir dies nicht deuten „Alles ist Vorgestelltes“; denn sonst drückte ja „Vorstellung“ eine Beziehung, aber auch nichts weiter aus, und überdies wäre dann insbesondere, wenn eben Alles eines vorstellenden Wesens Vorgestelltes sein soll, der Rede von „unbewußter Vorstellung“ aller Boden entzogen. Dasselbe würde der Fall sein, wenn „Vorstellung“ gleichdeutig mit „Gegebenes“ gesetzt wäre, da auch „Gegebenes“ nur ein Beziehungsbegriff ist, durch den etwas in seiner Beziehung zu einem Wissenden, nämlich als dessen Wissensgegenstand oder Bewußtes bestimmt ist, oder wenn „Vorstellung“ das „in uns“ Gegebene bedeuten sollte, denn auch dann kennzeichnete die Bestimmung „Vorstellung“ Gegebenes in seiner Beziehung zu „uns“, die eben jenes „in sich“ bergen.

Wir mögen nun aber fragen, wen wir wollen, und selber suchen, so viel wir wollen, eine Antwort darauf, was noch in dem Wort „Vorstellung“, wenn es nicht eine Beziehung zum Ausdruck bringen soll, gesagt sein könne, bleibt aus. Die überlieferte, der Bildtheorie entstammende Redensart, „eine Vorstellung von etwas haben“, spiegelt uns freilich immer wieder vor, als ob tatsächlich „Vorstellung“ Besonderes, also von dem Vorgestellten unterschiedenes Gegebenes sei. Das Wort „etwas vorstellen“ wird ja gerne auch heute noch so wiedergegeben: „eine Vorstellung von etwas haben“. Allerdings sind „Vorstellen“ und „Vorstellung haben“ gleichdeutige Worte, aber „etwas vorstellen“ würde ich, um jedem Mißverständnis zu entgehen, nicht mit „eine Vorstellung von etwas haben“, sondern mit „etwas als Vorstellung haben“ wiedergeben.

Denn aus der Rede „eine Vorstellung von etwas haben" oder kurz „Vorstellung von etwas" guckt ja doch nur zu deutlich die alte Bildtheorie wieder heraus, die Vorstellung und Vorgestelltes für Zweierlei hält, so daß „Vorstellung von etwas" eben „Bild von etwas", und „etwas vorstellen" so viel heißt wie „ein Bild von etwas haben und vermittelst des Bildes dieses etwas selbst haben".

Wer nun als Verfechter von „unbewußter Vorstellung" etwa meinte, „Vorstellung" bedeute, wenn auch kein Bild, so doch immer etwas von dem Vorgestellten Verschiedenes, der müßte, gleich demjenigen, der zwar mit „Vorstellung" nicht vom Vorgestellten Unterschiedenes treffen will, wohl aber zwischen „vorgestellter" und „nichtvorgestellter" Vorstellung d. i. bewußter und unbewußter „Vorstellung" unterscheidet, uns sagen, was für ein besonderes Gegebenes denn „Vorstellung" bedeuten soll. Mit dem bloßen Worte „Vorstellung" allein ist es doch nicht schon getan, es soll ja nicht ein Beziehungswort sein, und eine Anleihe bei der Bildtheorie zu machen, ist für diesen Standpunkt ebenso ausgeschlossen, wie ein vorstellendes Wesen vorauszusetzen. So ist der Rest Schweigen. Denn auch der Verlegenheits-Trumpf mit seiner unfreiwilligen Komik, daß man sich in betreff des für das Wort „unbewußte Vorstellung" gesuchten Sinnes an die sogenannte „bewußte Vorstellung", die ja Allen bekannt sei, halten könne, indem man nur das „bewußt" von „bewußter Vorstellung" abziehen müsse, — auch dieser Vorschlag, selbst wenn er brauchbar wäre, hilft nicht über die Verpflichtung hinweg, zuvor überhaupt den Sinn des Wortes „Vorstellung", wenn dieses nicht einen Beziehungsbegriff ausdrücken soll, darzulegen.

Wir hören nun so vielfach auf die Frage, was doch

„unbewußte Vorstellung" bedeute, die Antwort, sie sei im Wesentlichen dasselbe, wie die „bewußte Vorstellung". Wir fragen dann also weiter, was „bewußte Vorstellung" sei. Dem Bildtheoretiker ist sie, wie wir wissen, das von der Seele gesehene „Bild in der Seele", so daß es für ihn Sinn hat, zu sagen, „unbewußte Vorstellung" sei im Wesentlichen dasselbe, wie „bewußte Vorstellung", sei nämlich, wie diese, ein „Bild in der Seele", nur daß es von dieser nicht gesehen sei. Aber sobald die Bildtheorie und mit ihr die Scheidung von „Vorstellung" und „Vorgestelltes" das Zeitliche gesegnet hat, muß „bewußte Vorstellung", wie „bewußtes Vorgestelltes", für ein überschüssiges Wort gelten. Dies bestätigt sich auch dadurch, daß für das Wort „unbewußte Vorstellung" dann kein Sinn mehr zu finden ist. Vergesse man doch nicht, daß das „bewußte Vorstellung" Genannte, was immer auch das Wort „Vorstellung" besagen mag, als Gegenstand eines Wissenden gezeichnet wird, und so würde z. B. der Weidenbaum vor meinem Fenster, den ich jetzt vorstelle, die Bezeichnung „bewußte Vorstellung" erhalten können. Dieser selbe Weidenbaum ist, wenn ich ihn später nicht vorstelle, auch nicht mein Wissensgegenstand, ist also dann in bezug auf mich ein „Unbewußtes" zu nennen; dagegen wäre nichts einzuwenden. Aber ist er gleich dann das „Unbewußte", während er das früher „Bewußte" war, so hat es doch keinen Sinn, ihn, der früher als der vorstellenden Seele „Bewußtes" zwar mit der Bezeichnung „bewußte Vorstellung" bedacht werden konnte, jetzt als der Seele „Unbewußtes" eine „unbewußte Vorstellung" zu nennen. „Bewußte Vorstellung" ist ja nichts Anderes als ein überschüssiges Wort, das nicht mehr sagt als „Bewußtes" oder als „Vorstellung" allein.

und darum ist „unbewußte Vorstellung“ ein Widerspruch in sich selbst. [1])

Was als „bewußte und unbewußte Vorstellung“ bezeichnet zu werden pflegt, sagt tatsächlich nichts Anderes, als „Bewußtes und Unbewußtes“ oder als „Vorstellung und Nichtvorstellung“. Spreche ich von dem Weidenbaum als einer „Vorstellung“, so bezeichne ich ihn eben damit als das von einem vorstellenden Wesen Vorgestellte, d. i. als das diesem Vorstellenden „Bewußte“. Denselben Weidenbaum aber nenne ich auch eine „Nichtvorstellung“ oder ein „Unbewußtes“, wenn ich zum Ausdruck bringen will, daß eine bestimmte andere Seele diesen Baum, den ich als Vorstellender habe d. h. der meine „Vorstellung“ ist, nicht vorstellt, nicht als seine Vorstellung hat. Wird also das Wort „bewußte und unbewußte“ Vorstellung als angeblich sinnvolle auch noch ausgegeben, wenn die Bildtheorie selbst schon abgelehnt ist, so liegt doch auf der Hand, daß das, was man als „Vorstellung“ bezeichnet, in beiden Fällen der Weidenbaum selbst ist, falls man sich eben nicht durch die gewohnte Redensart „Vorstellung von einem Weidenbaum“ wieder verleiten läßt, den alten Pfad der Bildtheorie, wenngleich nur verschämterweise, zu wandeln. Was aber, fragen wir, hätte es ohne die Bildtheorie für einen Sinn, den Weidenbaum eine „Vorstellung“ zu nennen, da man doch auch von der Voraussetzung eines Vorstellenden d. i. eines wissenden

---

[1]) In seinem 1906 erschienenen scharfsinnigen Buche „Über den Mechanismus des geistigen Lebens“ hat Richard Wahle auch dem Worte „unbewußte Vorstellung“ das Urteil gesprochen: „Vorstellungen, die nicht Vorstellungen sind — das ist ein Widerspruch und Unsinn“ (S. 420), und er bezeichnet die Bildtheorie als „eine auf Erschleichung beruhende kindische Ansicht“ (S. 73).

Einzelwesens oder Bewußtseins nichts wissen will? Man sage doch endlich einmal, was das Wort „Vorstellung“ — dasselbe gilt von „Empfindung“ — sagen soll, wenn es nicht Vorgestelltes und das ist Bewußtes bedeuten soll! Der Rest eben ist Schweigen, wenn nicht doch schließlich immer wieder die Kinderstubenpsychologie mit ihrer unseligen Bildtheorie herangeholt wird, von der, als man sie offiziell verließ, das Wort „Vorstellung“ neben dem Wort „Vorgestelltes“ als vermeintliche Bezeichnung für Gegebenes selbst zurückblieb. Tatsächlich ist für den, der von der Bildtheorie sich losgesagt hat, aber doch auch weiterhin „Vorstellung“ und „Vorgestelltes“ („Vorstellung vom Weidenbaum“ und „vorgestellten Weidenbaum“) für zweierlei zu halten sich versucht sieht, von all dem, über das die Bildtheorie verfügte, nichts weiter als die leere besondere Worthülle „Vorstellung“ gegenüber „Vorgestelltes“ übrig geblieben, mit der nun aber fröhlich weiter gespielt wird, als ob sie noch einen Inhalt habe: man weiß jedoch auf Befragen nicht zu sagen, was dieser sei.

Es geht hier mit „Vorstellung“, wie sonst vielfach mit „Begriff“. Ursprünglich, auf Grund der Bildtheorie, die für beide Fälle maßgebend war, bedeutet „Vorstellung“ und „Vorgestelltes“, wie „Begriff“ und „Allgemeines“, zweierlei, das eine sei „in uns“ und „entspreche“ dem anderen „außer uns“. Fällt nun die Bildtheorie, so verschwindet auch jener auf „in uns und außer uns“ gegründete Gegensatz, und die Worte „Vorstellung“ und „Vorgestelltes“, „Begriff“ nnd „Allgemeines“ müssen, wenn sie überhaupt etwas sagen sollen, auf ein und dasselbe gehen. Die alte Liebe zur Bildtheorie aber ist doch nicht erstorben, wenn diese gleich verleugnet wird, und so sucht man einem Zweierlei, „Vorstellung und Vorgestelltes“, „Be-

griff und Allgemeines", doch wieder das Wort zu reden, muß jedoch schließlich immer wieder feststellen, daß bei der vermeintlichen Gegenüberstellung von zweierlei Gegebenem, Vorstellung und Vorgestelltes, Begriff und Allgemeines, als erstes Glied nur das leere Wort „Vorstellung" oder „Begriff" als ein von dem Wort „Vorgestelltes" oder „Allgemeines" verschiedener Laut vorliegt, für den vergebens ein Gegebenes gegenüber dem, das als „Vorgestelltes" oder als „Allgemeines" bezeichnet ist, gesucht wird, dessen Ausdruck eben diese Worte „Vorstellung" oder „Begriff" sein könnten. So bleibt es denn bei einem müßigen Spiel mit leeren Worten; ein besonderer Trick dieses Spiels ist das Wort „unbewußte Vorstellung", und sobald man etwa mit diesem neuen Worte doch einen Sinn zu verbinden weiß, zeigt sich deutlich, daß man wieder auf die Bildtheorie, die ja unter „Vorstellung" ein Besonderes, nämlich das „Bild in uns" versteht, zurückgegangen ist. Der Kampf um die Behauptung „unbewußte Vorstellung" ist darum letzten Endes immer ein Kampf um die Bildtheorie, und wer dieser völlig den Laufpaß geben konnte, hat damit zugleich auch schon jene Behauptung verworfen. [1])

Hat sich uns aber das Wort „unbewußte Vorstellung" als Widerspruch in sich erwiesen, so werden wir „bewußte Vorstellung" erst recht für ein überschüssiges Wort und „Vorstellung" und „Vorgestelltes" für gleichdeutige Worte erklären müssen.

Dann hat auch Hartmanns Behauptung, „Bewußtsein" bedeute ein „Accidens der Vorstellung" d. h. also etwas, ohne das „Vorstellung" auch bestehen könne, keinen Sinn, weil „Vorstellung ohne Bewußtsein"

---

[1]) Siehe die Ausführungen über die Bildtheorie bei Rehmke, „Philosophie als Grundwissenschaft" S. 441 ff. u. 614 ff.

d. i. ,,unbewußte Vorstellung" ein Widerspruch in sich ist.

Aber es geht auch nicht an, das überschüssige Wort „bewußte Vorstellung" wiederzugeben durch „Vorstellung mit Bewußtsein", denn die Überschüssigkeit jenes Wortes ist ja nicht so zu deuten, als ob das, was in ihm das „bewußt" meint, in dem Sinn des Wortes „Vorstellung" als ein *zu ihm Gehöriges* enthalten sei, sondern so, daß ,,Bewußtes" und ,,Vorstellung" auf *dasselbe* gehen. Das Wort ,,Vorstellung *mit* Bewußtsein", wenn es auch als überschüssiges ausgegeben würde, erweckt doch zweifellos immer den Schein, als ob ,,Bewußtsein" etwas ,,*zur Vorstellung nur Mitgehörendes*" sei und so noch besonders in jenem Worte zum Ausdruck gebracht werde, und wir haben doch nachgewiesen, daß das Wort ,,Vorstellung" nichts weiter als ,,Bewußtes" (Wissensgegenstand) meinen kann, wenn wir es nicht in seinem engeren psychologischen, sondern in seinem weiteren Gebrauch, wie es z. B. bei Kant sich findet, im Auge haben. Jedoch auch, sofern wir im besonderen psychologischen Sinne von „Vorstellung" im Unterschied z. B. von ,,Gefühl" reden, würde ,,Bewußtsein" nicht als ,,Accidens" der Vorstellung zu fassen sein, wenngleich in der Psychologie ,,Vorstellung" und ,,Bewußtes" dem Sinne nach sich keineswegs decken, sondern hier vielmehr ,,Vorstellung" und ,,Gefühl" *besonderes Bewußtes* meinen.

Soviel ist nun auf alle Fälle sicher: Soll ,,Bewußtsein" dasselbe wie ,,Wissensgegenstand sein" zum Ausdruck bringen, dann ist es eine Verirrung, von ,,Entstehung des Bewußtseins" zu reden, wenn es sich dabei um ,,Vorstellung" d. i. um Gegebenes, das *schon Vorstellung* ist, handelt, denn ,,Vorstellung" d. i. ,,Vorgestelltes" erweist sich von vornherein als

„Bewußtes“, so daß darum nicht Entstehung des „Bewußtseins“ d. i. das Bewußtwerden für die „Vorstellung“ in Frage kommen kann.

Immerhin läßt sich das Wort „Entstehung des Bewußtseins“, wenn „Bewußtsein“ so viel wie „Bewußtes sein“ oder „Wissensgegenstand sein“ heißen soll, sehr wohl verstehen, da es dann eben „Bewußtes“ werden oder Wissensgegenstand werden“ oder auch, was dasselbe sagt, Vorstellung werden bedeuten würde. „Entstehung des Bewußtseins“ wäre hier ein freilich ungeschickter und Mißverständnissen rufender Ausdruck der allbekannten Tatsache, daß uns etwas z. B. jetzt „Vorstellung“ d. h. Wissensgegenstand oder Bewußtes ist, das vorher dieses noch nicht war. Dieser „Entstehung des Bewußtseins“ stände demnach das Wort „Vergehen des Bewußtseins“ gegenüber, das seinerseits zum Ausdruck brächte, etwas, das vorher einer bestimmten Seele Vorstellung war, sei dies jetzt nicht mehr. Auch bei dieser Bedeutung des Wortes „Bewußtsein“ (Wissensgegenstand sein) bleibt aber bestehen, daß wir „Bewußtsein“ niemals von der „Vorstellung“ aussagen können, sondern immer nur von dem Gegebenen, das allerdings dann unsere Vorstellung ist d. h. das wir jetzt vorstellen. Es hat daher keinen Sinn, zu sagen, „Bewußtsein“ d. i. „Bewußtes sein oder Wissensgegenstand sein“ sei eine „Eigenschaft der Vorstellungen“, sondern, um zu dem Beispiel zurückzugreifen, von dem Weidenbaum, sofern er unsere Vorstellung d. h. vorgestellt ist, können wir sagen, ihm komme das „Bewußtsein“ d. h. „Wissensgegenstand sein“ als Bestimmung zu, oder, mit anderen Worten, er als Vorstellung sei Bewußtes d. h. Wissensgegenstand, was freilich nichts weiter als eine reine Tautologie wäre, denn „Bewußtsein“ in dem angezogenen Sinn und „Vorstellung sein“ würden dieselbe „Eigenschaft“ des vor-

gestellten Weidenbaumes, nämlich „Wissensgegenstand oder Bewußtes sein“ zum Ausdruck bringen. Somit zeigt sich, daß es schlechtweg ausgeschlossen ist, „Bewußtsein“, wie immer auch dieses Wort besonders gedeutet werden möge, eine „Eigenschaft“ der Vorstellung zu nennen: nur zu deutlich guckt aus solcher Benennung der Bildtheoretiker heraus.

Wenn wir jedoch das Wort „Entstehung des Bewußtseins“, indem damit „Bewußtes werden oder Vorstellung werden“ gemeint ist, aufrechthalten konnten, so müssen wir trotzdem dies und damit auch das Wort „Bewußtsein“ als Bezeichnung einer angeblichen „Eigenschaft“ des vorgestellten Weidenbaumes wieder beanstanden, sofern jenes Wort verlautet, ohne daß dabei vorstellendes Einzelwesen vorausgesetzt wird. Fanden wir doch, daß „Bewußtes werden“ des Weidenbaumes gar nicht etwa eine Veränderung des Weidenbaumes, sondern vielmehr des vorstellenden oder wissenden Wesens, das in dieser seiner Veränderung den Weidenbaum eben als neue Vorstellung bekommen hat, bedeutet; „Entstehung des Bewußtseins“ d. h. „Bewußtes werden“ kann demnach von einem Weidenbaum natürlich nicht ausgesagt werden, wenn der Aussagende nicht das vorstellende oder wissende Einzelwesen voraussetzt, sondern sogar von vornherein abweist. Wir werden aber auch überhaupt von „Bewußtsein“ als einer „Eigenschaft“ des vorgestellten Weidenbaumes nicht gerne reden, selbst wenn dabei in dem Worte „Bewußtsein“ eine Beziehung des Weidenbaumes zu einem vorstellenden Einzelwesen zum Ausdruck gebracht werden sollte. Denn was wir „Eigenschaft“ eines Einzelwesens nennen, kennzeichnet dieses immer nur in einer ganz besonderen Beziehung, nämlich entweder

als wirkendes oder Wirkungerfahrendes, [1]) zu anderem Einzelwesen; das Wort Bewußtsein aber im Sinne von „Bewußtes sein“ oder „Vorstellung sein“ bringt, von dem Weidenbaum ausgesagt, diesen weder als Wirkungerfahrendes — denn der Weidenbaum verändert sich nicht — noch als Wirkendes — was ohne weiteres klar ist — zum Ausdruck. Will man darum dem Weidenbaum das Wort „Bewußtsein“ im Sinne des „Bewußtes sein“ oder „Vorstellung sein“ zulegen, so muß man sich darüber klar sein, daß damit keine *Eigenschaft* des vorgestellten Weidenbaumes, sondern eben nur *seine Beziehung zu einem vorstellenden* Einzelwesen, als dessen Bewußtes es sich zeigt, ausgedrückt ist. Stellt man nun in dem so begrenzten Sinne die Frage nach der „Entstehung des Bewußtseins“, so handelt es sich klärlich um die Frage, wie ein Einzelwesen zu seiner Weidenbaumvorstellung d. h. zu dem Weidenbaum als seiner Vorstellung komme.

Daraus ist ersichtlich, daß die Frage nach der „Entstehung des Bewußtseins“ nicht so sehr das Gegebene, das „Vorstellung“ („Bewußtes“) wird, als vielmehr *das Einzelwesen*, dem *jenes zur Vorstellung* (*Bewußtes*) wird, betreffe; und somit hat in jener Frage das Wort „Bewußtsein“ auch nicht die Bedeutung „Bewußtes sein d. i. *Vorstellung sein*“, sondern es besagt dort „Bewußtsein“ d. i. „Vorstellendes sein“, es bedeutet mit anderen Worten so viel wie „Wissendes sein“. Die Frage nach Entstehung des Bewußtseins geht also, da sie die Veränderung „Wissendes werden“ zum Gegenstand hat, immer auf ein *Einzelwesen*, von dem diese Veränderung gelten soll.

Die Frage spricht somit von „Bewußtsein“ als

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 649 ff.

einem Gewinn, der dem sich verändernden Einzelwesen zukommen soll, und das Wort „Bewußtsein“ heißt dann so viel wie „Wissendes sein“. Daß aber dies „Bewußtsein“ (Wissendes sein) nicht als eine besondere Bestimmtheit eines Einzelwesens zu begreifen ist, habe ich schon nachgewiesen (S. 92 ff.); darum ist auch jene Frage eine müßige; denn das „Bewußtsein (Wissendes sein) gewinnen“, wie andererseits auch das „Bewußtsein verlieren“, fordert, um überhaupt solche Veränderung zu verstehen, eine andere Bestimmtheit des Einzelwesens, das als sich veränderndes jene als Gewinn und diese als Verlust, oder umgekehrt erfahren müßte. Von dieser Forderung darf sich die Wissenschaft überhaupt, wann immer eine Veränderung einem Einzelwesen zuerkannt wird, kein Stücklein abmarkten lassen. Diese andere Bestimmtheit zu der angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein“ aber ist nun schlechterdings nicht zu finden; folglich erweist sich die Behauptung der „Entstehung des Bewußtseins“ d. i. die Behauptung vom „Wissendes werden“ eines Einzelwesens, das bisher überhaupt nicht wissendes war, schlechtweg sinnlos.

Da an dem „Satze der Veränderung“ [1]) sich nicht rütteln läßt, so könnte vielleicht noch, um das Wort von der „Entstehung des Bewußtseins“ in jenem letzten Sinn doch zu retten, die Ausflucht gewagt werden, das „Bewußtsein“ d. i. „Wissendes sein“ sei zwar nicht für eine Bestimmtheit, aber doch für die Eigenschaft eines Einzelwesens zu halten. Wir wissen ja, daß Einzelwesen Eigenschaften gewinnen oder auch verlieren, ohne zugleich eine andere Eigenschaft zu verlieren oder zu gewinnen, z. B. Eisen, das magnetisch wird oder auf-

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 163 bis 205.

hört magnetisch zu sein.[1]) Aber das „Bewußtsein“ (Wissendes sein) eines Einzelwesens läßt sich in keiner Weise als eine Eigenschaft begreifen, denn „Wissendes sein“ kennzeichnet ein Einzelwesen in seiner besonderen Art • weder als wirkendes noch als wirkungerfahrendes; damit ist auch diese nicht seltene Rede vom Bewußtsein als der Eigenschaft eines Einzelwesens in ihrer Sinnlosigkeit dargelegt. Und wenn nun gar noch vorgeschlagen wird, das Bewußtsein als die Eigenschaft einer besonderen Nervenenergie aufzufassen, wie wir es bei Ostwald lesen,[2]) so ist dem Fasse der Wissenschaft vollends der Boden ausgeschlagen.

Das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung ist nunmehr, daß mit Sicherheit behauptet werden kann, „Bewußtsein“ im Sinne von „Bewußtsein d. i. Vorstellung sein oder Wissensgegenstand sein“, sowie im Sinne von „Bewußtes d. i. Wissendes sein“ könne weder als eine Bestimmtheit noch als eine Eigenschaft begriffen werden; das erste auch schon deshalb nicht, weil doch Bestimmtheit sowie Eigenschaft nur von Einzelwesen auszusagen sind, während unendlich Vieles, das zweifellos als Bewußtes d. i. als Wissensgegenstand sich bietet, nicht Einzelwesen, sondern eben selbst Bestimmtheit oder Eigenschaft eines Einzelwesens ist und daher nicht selbst wieder eine Bestimmtheit oder Eigenschaft an sich aufweisen kann.

Einen anderen Sinn aber für das Wort „Bewußtsein“ als „Wissensgegenstand sein“ oder „Wissendes sein“ ist überhaupt nicht aufzutreiben, wenn es sich um die Frage nach der „Entstehung des Bewußtseins“ handelt, und somit erweist sich auch diese Frage in

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 169 ff.
[2]) Ostwald, Naturphilosophie 2. Aufl. S. 399.

beiderlei Hinsicht, sowohl für das, was Wissensgegenstand als auch für das, was Wissendes ist, sinnleer.

Trotzdem mag das Wort „Bewußtsein“ auch fernerhin im Sinne von „Wissensgegenstand sein“ sowie „Wissendes sein“ erhalten bleiben; wir finden es in der Tat heute noch in beiderlei Sinn verwendet, wobei freilich das „sein“ im Worte „Bewußtsein“ im Grunde aus jener Zeit der Irrung, die unter dem Worte „Bewußtsein“ eine Bestimmtheit oder eine Eigenschaft der Seele oder des Menschen verstehen wollte, nur noch mitgeschleppt wird, indem „Bewußtsein“ jetzt tatsächlich so viel wie „Bewußtes“ sagen soll, ein Wort, das wir ja auch schon in dem zwiefachen Sinn „Wissensgegenstand“ und „Wissendes“ feststellen konnten.

Wird nun das Wort „Bewußtsein“ im Sinne von „Wissensgegenstand“ verwendet, so soll es wohl den Wissensgegenstand oder das „Bewußte“ überhaupt bedeuten: das „Bewußtsein“ = das „bewußte Sein“.

Wenn nicht Zweckmäßigkeitsgründe diesen Gebrauch von „Bewußtsein“ abwiesen, wäre gegen ihn nichts einzuwenden; „Bewußtsein“ bedeutete dann eben einen Beziehungsbegriff, der das durch ihn Bestimmte in Beziehung zu einem Wissenden kennzeichnet als dessen „Bewußtes“ oder „Gehabtes“: was dieses Wissende hat, hieße „sein Bewußtsein“. Über diesen Sinn des Wortes „Bewußtsein“ unterrichtet somit das, was wir „Wissen schlechtweg“ nennen, das, wie wir darlegten, ein besonderes „Haben“ ist, demnach auch ein Habendes fordert, sonst hätte ja „Wissen“, wie überhaupt „Haben“, keinen Sinn. Darum ist das Wort „Bewußtsein“ ein leeres Wort, wenn es eine Summe von Mannigfaltigem zum Ausdruck bringen soll, ohne daß ein Wissendes vorausgesetzt wäre.

Lesen wir nun z. B. bei Erdmann[1]: „Wir verstehen demnach, wie unter den Worten Farbe oder Ton das allen Farben- und allen Tonempfindungen Gemeinsame, so unter dem Wort Bewußtsein das, was allen Gefühlen, Vorstellungen und Strebungen gemeinsam ist, also wie man sagt, die Gattung zu allen diesen Arten; das Bewußtsein ist in den einzelnen Gefühlen, Vorstellungen und Wollungen gegeben, wie die Gattung Ton in jedem Klang oder Geräusch, und die Gattung Farbe in jedem Grün, Gelb, Grau oder Weiß" — so bestätigt sich nur unsere Behauptung; denn, soviel wir auch prüfen, es bietet sich in der Tat nichts, was ein „Gemeinsames" von „Gefühl", „Vorstellung" und „Wollung" wäre, daß so das Wort „Bewußtsein" hier jenen gewünschten Sinn gefunden hätte. Unter Gefühl, Vorstellung und Wollung soll doch nach B. Erdmann Seelisches verstanden werden, das sich in seiner Besonderheit voneinander unterscheide, wie z. B. die Farben Grün, Gelb und Grau in ihren Besonderheiten verschieden sind.

Setzen wir einmal, der seelische Tatbestand sei in den drei Worten „Gefühl, Vorstellung, Wollung" richtig gezeichnet, denn, ob dies in der Tat der Fall sei, ist für unsere Frage hier von keiner Bedeutung. Sollten nun Gefühl, Vorstellung und Wollung ein Gemeinsames aufweisen, wie Grün, Gelb, Grau als ihr Gemeinsames die Farbe schlechtweg zeigen, so müßte sich das gesuchte Gemeinsame schon ganz allein aus der Betrachtung jenes verschiedenen Gegebenen selbst, das Gefühl, Vorstellung und Wollung genannt ist, ergeben, wie ja tatsächlich „Farbe schlechtweg" schon ganz allein aus der Betrachtung solches

[1]) Siehe B. Erdmann, Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele S. 65 f.

verschiedenen Gegebenen Grün, Gelb, Grau, oder wie „Gestalt schlechtweg“ aus dem Gegebenen „rund“, „oval“, „eckig“ als deren Gemeinsames festgestellt wird.

Was aber das Besondere, das wir „Gefühl“ und „Vorstellung“ nennen, als solches Gemeinsames aufweisen sollte, ist nicht zu ergründen; sie sind schlechthin verschieden, wie Farbe und Gestalt, und haben uns auch nicht das Geringste als ihr gemeinsames Allgemeine d. h. als ihre „Gattung“ zu bieten. Wer „Bewußtsein“ die „Gattung“ von „Gefühl“ und „Vorstellung“ nennt, der spricht darin zwar seinen frommen Wunsch aus, es möge dem „Gefühl“ und der „Vorstellung“ gemeinsames Allgemeines sich finden lassen, aber über die Hoffnungslosigkeit dieses Wunsches kommt er niemals hinaus.

Wie aber läßt sich verstehen, daß man entgegen den Tatsachen dem Schein verfallen konnte, „Gefühl“ und „Vorstellung“ seien nicht schlechthin, sondern nur in ihrer Besonderheit verschieden, in einem Allgemeinen jedoch gleich? „Grün“ und „Gelb“ nennen wir eine Farbe, wir nennen beide aber auch eine Dingeigenschaft, „rund“ und „eckig“ nennen wir eine „Gestalt“, wir nennen beide aber auch eine Dingbestimmtheit. Indes nur die Worte „Farbe schlechtweg“ und „Gestalt schlechtweg“ drücken eine „Gattung“ d. i. gemeinsames Allgemeines jenes verschiedenen Gegebenen „grün und gelb, rund und eckig“ aus, nicht aber sind auch die Worte „Dingbestimmtheit“ und „Dingeigenschaft“ etwa der Ausdruck einer noch „höheren Gattung“ d. i. eines gemeinsamen noch Allgemeineren von rund, eckig, groß, klein oder grün, gelb, grau, süß, sauer, warm, kalt. Denn die Worte „Dingbestimmtheit“ und „Dingeigenschaft“ sind nur der Ausdruck einer Beziehung eines Gegebenen auf Gegebenes:

so nennen wir das Gegebene „rund“ eine Dingbestimmtheit, ebenso das Gegebene „grün“ eine Dingeigenschaft, indem wir das Gegebene „rund“ oder „grün“ in seiner bestimmten Weise auf ein Ding z. B. ein Baumblatt beziehen. In beiden Fällen aber, wir mögen das Gegebene „rund“ oder „grün“ als solches noch so genau untersuchen und jenes mit eckig, dieses mit gelb vergleichen, ist dort über „Gestalt schlechtweg“, hier über „Farbe schlechtweg“ hinaus nicht noch ein gemeinsames Allgemeineres d. i. eine („höhere“) Gattung des in Frage stehenden Gegebenen zu finden. Nicht etwa sind es „Dingbestimmtheit“ und „Dingeigenschaft“; sie sind ja nichts als Beziehungsbegriffe, darum eben nicht ein dem Gegebenen „rund“ oder „grün“ als solchem Zugehöriges, also auch nicht ihr Gattungsbegriff d. i. ihr Allgemeines.

Es gilt aber, das genau auseinander halten, was das Allgemeine eines Gegebenen, also sein Gattungsbegriff ist, und was ein Gegebenes in seiner Beziehung zu anderem Gegebenen kennzeichnet, also sein Beziehungsbegriff ist. Zum Schaden der klaren Erfassung des Gegebenen überhaupt hat die alte Logik diesen hochwichtigen Unterschied „Gattungsbegriff und Beziehungsbegriff“ nicht beachtet, und daraus ist es zu verstehen, daß sie so in die Irre gehen konnte, „Sein“ oder „Gegebenes“ oder „Etwas“ für höchste Gattungsbegriffe auszugeben, während alle drei doch nichts anderes als Beziehungsbegriffe sind. [1])

Ohne Frage sind die Beziehungsbegriffe, wie „Sein“ und „Gegebenes“, „Bestimmtheit“ oder „Eigenschaft“ mit derselben Berechtigung von „rund“ oder „grün“

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 72 ff.

auszusagen, wie die Gattungsbegriffe „Gestalt“ oder „Farbe“. Aber die Tatsache, daß der Satz „rund ist ein Gegebenes und eine Bestimmtheit“ ebenso wahr ist wie der andere „rund ist eine Gestalt“, berechtigt noch nicht dazu, auch in dem ersten Satz ein Einordnungsurteil, wie es der zweite Satz „rund ist eine Gestalt“ zweifellos darstellt, zu sehen und dementsprechend die Worte „Gegebenes“ und „Bestimmtheit“, gleich dem Worte „Gestalt“, für Ausdruck von Gattungsbegriffen auszugeben.

Derselbe Fehler nun, Beziehungswort für Gattungswort auszugeben, wird begangen, wenn unter „Bewußtsein“ die „Gattung“ von „Gefühl und Vorstellung“ verstanden werden soll. Da, wie jeder Versuch lehren muß, gemeinsames Allgemeines von „Gefühl“ und „Vorstellung“ als deren Gattungsbegriff ebensowenig, wie z. B. von „Farbe“ und „Gestalt“ zu finden ist, so bleibt, soll anders die Aussage „Bewußtsein“ von „Gefühl“ und „Vorstellung“ einen Sinn haben, nur übrig, daß sie eine für Gefühle und Vorstellungen gemeinsame Beziehung zu einem anderen Gegebenen zum Ausdruck bringt. Dieses Letzte wird sich auch sofort Jedem aufdrängen, daß, was „Gefühl“ und „Vorstellung“ heißt, wie man sagt, zum „Bewußtsein“ gehöre, wobei ihm das Wort „Bewußtsein“ so viel wie „Bewußtes d. i. Wissensgegenstand überhaupt“ bedeutet, jene beiden ihm also als das Gehabte eines Wissenden gelten, demgemäß auf dieses ein und dasselbe Gegebene bezogen sind und darum eben ein und dieselbe Bestimmung „Bewußtsein = Bewußtes“ haben.

Diesen Beziehungsbegriff, „Bewußtsein“ genannt, hält also B. Erdmann irrtümlich für einen Gattungsbegriff, und er verliert dabei den Beziehungsbegriff, ohne dafür überhaupt einen anderen Begriff zu gewinnen. Übrigens ist für Erdmann schon von

vornherein ausgeschlossen, „Bewußtsein“ im Sinne eines Beziehungswortes („Bewußtes“) zu behalten, da er mit der subjektlosen Psychologie von einem wissenden Einzelwesen nichts wissen will, auf das jene Beziehung doch nur gehen könnte. Wie Wundt, so setzt darum auch Erdmann für das seelische Einzelwesen „seelische Vorgänge“ ein, die er auch als „besondere Lebensvorgänge“ bezeichnet, und er meint, wie Wundt, damit jenes Einzelwesens, das dann wohl schaudernd „Seelensubstanz“ genannt wird, völlig quitt geworden zu sein. Indessen lebt, wer „Fühlen, Streben, Vorstellen“ verstehen möchte, ohne ein Einzelwesen, das fühlt, strebt, vorstellt, anzuerkennen, in voller Selbsttäuschung, wenn er meint, dies fertig bringen zu können. Die beliebte Rede von „seelischen Vorgängen in uns“ oder die Behauptung, daß „der Einzelne diese Vorgänge in sich erlebt“, zeigt schon zur Genüge, wieweit man davon entfernt ist, Seelisches ohne seelisches Einzelwesen begreifen zu können. Denn was anders könnten „Vorgänge in uns“ bedeuten als „Veränderungen in uns“ will sagen, „unsere Veränderungen“ oder besser „Veränderungen unserer selbst“. „Vorgänge in uns“ kennzeichnet eben „uns“ als Veränderliches; „wir“ bedeutet demnach Einzelwesen, sonst hätte das Wort „Vorgänge in uns“ gar keinen Sinn, da doch „Veränderung ohne Veränderliches“ ein Widerspruch in sich ist. Meint man aber immer wieder, es lasse sich Veränderung ohne Einzelwesen verstehen, so hilft diesem Irrtum wohl nicht wenig der Sprachgebrauch, der die Worte „Vorgang“, „Erlebnis“, „Ereignis“ behandelt, als ob sie selbst Einzelwesen d. i. Veränderliches und nicht nur Veränderung eines Einzelwesens bedeuteten, woraus denn erklärlich wird, daß man des Einzelwesens „Seele“ sich meint entschlagen zu können, die vermeintlichen Veränderlichen (Einzelwesen), „Vorgänge“,

„Erlebnisse“ müßten schon genügen. Wer aber näher zusieht, erkennt, daß das zeitlich Abgegrenzte, das wir einen besonderen Vorgang usf. nennen, in der Tat eine besondere, freilich oft verwickelte Reihe von Veränderungen bestimmter Einzelwesen — man denke nur an den „Vorgang“, den wir eine Schlacht nennen — darstellt. Die subjektlose Psychologie hat daher, wenn sie der Fahne treu bleiben will, allen Grund, überhaupt nicht von seelischen Vorgängen zu reden, da dies nur unter Voraussetzung seelischen Einzelwesens sinnvoll ist. Denn auch der Ausweg, den man vielleicht noch versuchen möchte, ist aussichtslos, daß man nämlich das „Fühlen“ oder „Vorstellen“ für den Vorgang d. i. die Veränderung eines Veränderlichen „Gefühl“ oder „Vorstellung“ behauptete. Auch dies führt zu nichts, gleichviel, ob man dabei die elegante Wendung „seelische Vorgänge in uns“ beibehält, indem dann mit dem Worte „uns“ etwa, da man doch seelisches Einzelwesen nicht annehmen will, menschliche Leiber gemeint wären, oder ob man das „in uns“ ganz fallen läßt und nur von seelischen Vorgängen schlechtweg redet. Ein Lustgefühl z. B. ist doch kein Einzelwesen, kein Veränderliches, kann daher auch überhaupt keinen Vorgang d. i. keine Veränderung aufweisen. Die beliebte Redewendung von der Lust, die „stärker oder schwächer wird“, darf uns nicht bestechen und nicht vergessen lassen, daß nicht die Lust das hier in Betracht kommende Veränderliche ist, wie ja auch die Deutung des alltäglichen Wortes, „die Gestalt des Dinges hat sich verändert“, irrig ist, nach der das in Frage stehende Veränderliche die Gestalt des Dinges wäre. Gleich wie hier das Veränderliche das Ding ist, das im Nacheinander zweier Augenblicke verschiedene Gestalten aufweist, mithin der Satz „die Gestalt des Dinges hat sich verändert“ nur mißverständlich

ausdrückt, was der Satz „das Ding hat sich in der Gestalt verändert“ sachentsprechend sagt, so ist es dort das seelische Einzelwesen, das im Nacheinander seiner Augenblicke eben dem Grade nach verschiedene Lust aufzuweisen hat.

Da in der Tat, ohne Veränderliches zu setzen, die Behauptung seelischer Vorgänge gar keine Berechtigung hat, so findet sich bei genauer Prüfung auch immer, daß die subjektlose Psychologie, indem sie von seelischen Vorgängen spricht, entweder ihrem Grundsatz zuwider stillschweigends doch seelisches Einzelwesen voraussetzt, oder, was sie „Gefühl“ und „Empfindung“ nennt, als Einzelwesen auffaßt, ohne sich klar zu werden, daß beiden, dem „Gefühl“ sowie der „Empfindung“, das Zeug zum Veränderlichen gänzlich fehlt. [1]) Ist doch jedes Veränderliche in jedem seiner Augenblicke die Einheit von mehrerem Allgemeinen, das wir seine „Bestimmtheiten“ nennen; was „Gefühl“ oder was „Empfindung“ heißt, erweist sich ausnahmslos als ein Allgemeines, an dem wir nur noch Allgemeines und Besonderheit unterscheiden können, was man bei der Empfindung ihre Qualität und Intensität, bei dem „Gefühl“ seine Art und seinen Grad zu nennen pflegt.

B. Erdmann sagt uns nun weiter, daß ihm in Gegensatz zu Anderen, die, wie er, von „psychischen Vorgängen“ reden, keineswegs alle „psychischen Vorgänge“ Bewußtes seien, also nicht alle unter seinen angeblichen Gattungsbegriff „Bewußtsein“ fallen sollen, und daß ihm überdies „Bewußtsein“, obwohl er das Wort nicht für einen Ausdruck „der Wesensbestimmung

---

[1]) An dem Beispiel der „Tonempfindung“ habe ich dies ausführlich in meiner Philosophie als Grundwissenschaft S. 193 bis 205 auseinandergesetzt.

einer bewußten Substanz" gelten lassen will, dennoch mehr bezeichne als lediglich die Summe aller psychischen „Vorgänge"; „Bewußtsein" bedeute ihm nämlich eine Einheit und zwar die Einheit derjenigen „psychischen Vorgänge", die als „bewußte" von „unbewußten" zu unterscheiden seien. Damit hat das Wort „Bewußtsein" bei Erdmann also noch eine neue Bedeutung gewonnen; in der alten soll es die Gattung „aller Gefühle, Vorstellungen und Strebungen" bezeichnen — was wir freilich rundweg abweisen mußten, da sich das gesuchte gemeinsame Allgemeine nicht finden und feststellen läßt —, in der neuen Bedeutung von „Bewußtsein" soll nun dies Wort die Einheit einer besonderen Gruppe von „seelischen Vorgängen" aussprechen, die darum „bewußte seelische Vorgänge" genannt werden. Aber auch diese Bedeutung von „Bewußtsein" trägt den Widerspruch in sich, weil in der näheren Bestimmung der angeblichen „Vorgänge" als „bewußter" zweifelsohne die Beziehung auf ein wissendes Einzelwesen ausgesprochen ist, Erdmann jedoch seinerseits das wissende Einzelwesen, die „bewußte Substanz", wie er sich ausdrückt, leugnet. Zwar spricht Erdmann von dem „Menschen, in dem die psychischen Vorgänge" seien, indessen selbst wenn der Satz „der Mensch ist ein Einzelwesen", wahr wäre — was freilich nicht der Fall ist, [1]) — ließe sich das Wort „bewußtes und unbewußtes Seelisches im Menschen" nicht verstehen. Allerdings könnten wir nicht umhin, diesem angeblichen Einzelwesen auch „Unbewußtes" zuzuschreiben, nämlich all die leiblichen „Vorgänge", deren dieses menschliche Wesen nicht bewußt wäre, aber es bietet sich doch im „Menschen" und für den „Menschen" nichts, das sich als „unbe-

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 215 ff.

wußtes Seelisches" herausstellte, immer vorausgesetzt natürlich, daß, wie ja auch Erdmann will, das Wort „Seelisches" Nichtdingliches, Immaterielles bezeichnet.

Erdmann würde sicherlich nicht zu der Behauptung von „unbewußtem Seelischen" gekommen sein, wenn ihm dieses Wort nicht durch jene Annahme aufgezwungen wäre, daß der Mensch ein psychophysisches Einzelwesen sei, dessen „Lebensvorgänge" aus zwei parallelen, jedoch voneinander unabhängigen Veränderungsreihen, der leiblichen und der nichtleiblichen d. i. seelischen, bestehen sollen. Wenn nämlich keine seelische Veränderung im „Menschen" leiblich bedingt ist, so muß für die seelische Tatsache der auftretenden Erinnerung die wirkende Bedingung im Seelischen selbst liegen, und so kommt es denn zu der eleganten, aber nichtsdestoweniger halsbrecherischen Behauptung „seelischer Residuen im Menschen", die zwar, wie Jeder weiß, nicht als ein Bewußtes (Wissensgegenstand) des „Menschen" zu behaupten sind, indessen auch doch nicht als etwas Leibliches behauptet werden sollen.

Meines Erachtens gibt es für die Unhaltbarkeit der Parallelismustheorie und des Dogmas, der Mensch sei nicht eine Wirkenseinheit, keinen besseren Beleg, als daß die notwendige Folge dieser Theorie die Behauptung von unbewußtem Seelischen ist, ein Wort, das im Gegebenen überhaupt nichts findet, dessen Ausdruck es sein könnte, also schlechthin nichts sagt. Und mit der vermeintlichen Klarstellung des Behaupteten durch das Beziehungswort „Residuum" ist auch nichts weiter geschehen, als die Aufstellung einer zweiten, ebenfalls im Gegebenen überhaupt nicht zu belegenden Behauptung, daß nämlich der „Mensch" das früher einmal Gehabte seitdem auch weiter noch

„habe“, freilich nicht, wie früher, als Bewußtes, sondern als „Unbewußtes“.

Ein „Haben“ als „Wissen schlechtweg“ kennen wir, und das dabei in Frage kommende Gehabte nennen wir dementsprechend „Bewußtes“. Ein „Haben“ indes, das nicht ein Wissen, und dessen Gehabtes doch nicht Dingliches, nicht Materielles wäre, ist uns schlechterdings nicht bekannt, daher auch nicht zu begreifen d. i. zu bestimmen. Wenn man nun doch immer noch ein „Haben“, das nicht ein Wissen und dessen Gehabtes dennoch Nichtdingliches sein soll, meint aussprechen zu müssen, obwohl man nur ein leeres Wort ausspricht, so ist hier sicherlich, wenn auch ganz heimlich, wieder die alte Bildtheorie mit im Spiel, deren „Vorstellungen“ als Bild*dinge* „im Menschen“ darum als vom „Menschen“ Gehabtes und doch ihm nicht von vornherein „Bewußtes“ begriffen werden können; so daß dann immerhin „unbewußte Vorstellung“ einen Sinn erhält und in derselben Weise zu verstehen ist, wie auch sinnvoll das Wort „unbewußtes d. i. einem besonderen Wissenden nicht bewußtes Ding“ gebraucht werden kann. Mit der Bildtheorie selbst verschwindet indes auch die Behauptung von „unbewußter Vorstellung und unbewußtem Seelischen“; darum bleibt dem Worte „Bewußtsein“, wenn es überhaupt auf „das Seelische des Menschen“ oder, wie B. Erdmann schreibt, auf „die seelischen Lebensvorgänge im Menschen“ Anwendung finden soll, selbstverständlich das *gesamte* Seelische verschrieben, und das Wort „Bewußtsein“ bedeutete demnach hier so viel wie „das Bewußte überhaupt“ im Sinne von „Wissensgegenstand überhaupt“. Aber auch bei dieser Deutung des Wortes „Bewußtsein“ ist selbstverständlich immer ein „Bewußtsein“ d. i. ein *wissendes Einzelwesen* gefordert und vorauszusetzen.

Es nimmt uns daher auch nicht wunder, feststellen zu müssen, daß B. Erdmann auch seinerseits dem Zwange dieser Forderung sich nicht hat entziehen können: so mußte er denn ausdrücklich betonen, daß ihm „Bewußtsein nicht lediglich eine Summe psychischer Vorgänge bezeichne", sondern eine Einheit, zu der jeder der „bewußten Vorgänge" gehöre; so spricht er ferner von den „Bewußtseinsvorgängen des Fühlens, des Strebens und des Vorstellens überhaupt", worin deutlich der Gedanke durchschimmert, daß hier Veränderung eines Bewußtseins (Einzelwesens) in den Bestimmtheiten „Fühlen, Streben, Vorstellen" statthabe, und daß eben die „Einheit", als die sich nach Erdmann das „Bewußtsein" erweisen soll, eine Einheit ist, wie sie nur das Einzelwesen darstellt. Ganz im Sinne eines Einzelwesens verwendet auch B. Erdmann nicht selten das Wort „Bewußtsein", wenn er z. B. „den Denkakt einen Akt des Bewußtseins" (Tätigkeit oder „Akt" ist doch nur von Einzelwesen auszusagen) nennt oder von dem „erkennenden Bewußtsein" (nur einem Einzelwesen kann die Bestimmung „Erkennen" zukommen) spricht, oder wenn er behauptet, die „tatsächliche Leistung des Bewußtseins ist der Zusammenschluß der verschiedenen Wahrnehmungen zu der Einheit des wahrgenommenen Gegenstandes", und wenn er von den „Sinneswahrnehmungen des entwickelten Bewußtseins" (nur ein Einzelwesen kann sich entwickeln) redet.

Wenn sich dann freilich B. Erdmann wieder darauf besinnt, daß er den „Menschen" für ein psychophysisches Einzelwesen ausgegeben hat und den psychophysischen Parallelismus vertritt, so fällt ihm natürlich das Einzelwesen „Bewußtsein" wiederum unter den Tisch. Mit anerkennenswerter Folgerichtigkeit behauptet er dann eben außer dem Seelischen, das „Bewußtes"

ist, noch „unbewußtes Seelisches“ als die „zu postulierende Bedingung des durch das Gedächtnis ermöglichten bewußten Seelischen“. Dieser Behauptung gegenüber können wir nur wiederholen, daß mit dem Worte „unbewußtes Seelisches“ schlechterdings nichts gesagt ist, nichts Gegebenes also zum Ausdruck kommt. Erdmann behauptet zwar, in diesem Worte komme ein „Postulat“ zum Ausdruck, aber dieses Wort stützt sich einzig und allein auf die Parallelismustheorie und diese wiederum auf das falsche Dogma, daß der „Mensch“, diese zweifellose Einheit von Leib und Seele, nicht eine Wirkenseinheit der Einzelwesen „Leib und Seele“, sondern ein psychophysisches einfaches Einzelwesen sei. Überdies aber stehen, selbst gesetzt den Fall, dieses Dogma vom Menschen wäre nicht an sich selbst schon abzuweisen, zwei gar nicht zu überwindende Bedenken auf, deren eines sich gegen das Wort „unbewußtes Seelisches“, insofern es als „Postulat rein negativen Charakters“ bezeichnet wird, richtet, während das andere insbesondere noch das Wort „Entstehung des Bewußtseins“, will hier sagen des bewußten Seelischen betrifft.[1])

„Unbewußtes Seelisches“ — dies gesteht Erdmann offen — sei „der unerkennbare seelische Untergrund des Bewußtseins“, will sagen, des „bewußten Seelischen“. Das Wort „unbewußtes Seelisches“ bezeichnet nach Erdmann überhaupt nicht ein Gegebenes, sondern es drückt nur einen „Grenzbegriff unseres Erkennens“ aus. Dieser Grenzbegriff, heißt es, sei rein „negativen Gehaltes“. Schon Kant hat mit dem Worte „Grenzbegriff des Erkennens, der nur negativen Gehaltes ist“, sich aus den

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 26 ff. und 67.

Fährnissen seines Phänomenalismus zu retten versucht. Aber was ist denn mit der Behauptung, ein „Begriff" habe „negativen Gehalt", anzufangen? Sie ist so ungeheuerlich, daß sie uns an die alte Behauptung vom Phlogiston mit seiner „negativen Schwere" erinnert, obwohl sogar diese immerhin noch besser daran ist als jene.

Von „Seelischem", das nicht „Bewußtsein" wäre, wissen wir nach Erdmanns eigenem Geständnis nichts. Nun können wir aber nur, was wir als „Wissende" haben, bestimmen; die Aussage „nicht Bewußtes" oder „Unbewußtes" also, wenn sie anders überhaupt eine Aussage ist, verlangt Gegebenes, für dessen Bestimmung das Wort „Unbewußtes" sich finde. Haben wir nun aber im Seelischen des Gegebenen überhaupt nichts, dem diese Bestimmung eignet, so findet eben das Wort „nicht Bewußtes" oder „Unbewußtes" im seelischen Gegebenen auch keine Verwendung.

Freilich ist dieses Wort von bestimmtem Gegebenen auszusagen, es drückt also zweifellos eine Bestimmung von Gegebenem im Urteil aus, so z. B., wenn wir sagen, die Kugel ist Unbewußtes; aber auch in diesem Falle findet sich, wenn wir näher zusehen, daß das Wort „Unbewußtes" selbst als Ausdruck einer Bestimmung im Urteil gar nicht einen Begriff zum Ausdruck bringt, sondern daß mit ihm, indem es Ausdruck einer Bestimmung von Gegebenem im Urteil ist, nur dieses Gegebene dahin gekennzeichnet wird, daß der Begriff „Bewußtes" ihm nicht zukomme.

Das Wort „Unbewußtes" als Aussage von einem Gegebenen gilt also nur der Verneinung des Begriffes „Bewußtes", und sein Gebrauch hat daher auch einzig und allein nur Berechtigung, wenn

es in einem Urteil eine Bestimmung von Gegebenem ausspricht; es selbst ist aber nicht Ausdruck eines Gegebenen, insbesondere auch, obwohl es zweifellos in einem Urteil die Bestimmung des Gegebenen, das „logisches Subjekt“ dieses Urteils ist, darstellen kann, nicht eines Allgemeinen, das wir dann, insofern es als die Bestimmung eines Gegebenen in einem Urteil sich findet oder auch nur als mögliche Bestimmung eines Urteils betrachtet wird, mit dem Worte „Begriff“ bezeichnen würden.

Es ist nun von großer Wichtigkeit, festzustellen, daß nicht jegliche Bestimmung eines Urteils, also nicht jegliche Aussage (Prädikat) selbst ein Gegebenes bedeutet, sondern daß dies nur dann der Fall ist, wenn das Urteil zu seiner Bestimmung einen Begriff d. i. ein Gegebenes und zwar eben ein Allgemeines hat. Dies haben in der Tat alle sogenannten „positiven“ Urteile aufzuweisen, während die sogenannten „negativen“ Urteile allesamt zu ihrer Bestimmung keinen Begriff d. i. kein Gegebenes, das Allgemeines ist, und somit, da ja niemals in einem Urteil Einziges die Bestimmung ist, überhaupt kein Gegebenes, sondern vielmehr nur die Verneinung eines Gegebenen, nämlich eines Allgemeinen oder, wie wir dann auch sagen können, eines Begriffes haben. Eine Bestimmung dieser Art ist es aber, wenn „Unbewußtes“ = „nicht Bewußtes“ von einem Gegebenen im Urteil ausgesagt wird; dieses Wort „Unbewußtes“ bringt keineswegs ein Allgemeines, das dann als Ausgesagtes im Urteil ja ein „Begriff“ wäre, zum Ausdruck, oder, kurz gesagt, „Unbewußtes“ ist gar kein Begriff“, obzwar selbstverständlich „Unbewußtes“ in einem Urteil die Bestimmung eines Gegebenen sein kann, nämlich die Aussage, daß dieses Gegebene zum Bewußten überhaupt nicht gehöre.

Daraus ergibt sich nun ferner, wie wichtig es sei,

„Wort“ und „Begriff“ sauber auseinanderzuhalten und nicht dem Schein zu verfallen, als ob jedes Wort und damit auch jedes zur Aussage in einem Urteil, also zum Ausdruck der Bestimmung im Urteil verwendete Wort einen Begriff ausdrücke. Die Logik, die als Wissenschaft vom Urteil insbesondere auch mit der „Bestimmung“ im Urteil zu tun hat, muß es sich darum angelegen sein lassen, „Aussage“ oder „Bestimmung“ nicht mit „Begriff“ einfach zusammenfallen zu lassen. Denn wir wissen, daß nicht nur sogenannte „positive“, sondern auch „negative“ Aussage oder Bestimmung sich findet und doch nur die „positive“ Aussage ein Begriff ist, also nur sie ein Allgemeines dem, das bestimmt wird, zuschreibt, während die sogenannte „negative“ Bestimmung nur einen Begriff d. i. ein Allgemeines von einem Gegebenen verneint, nicht aber, wie die „positive“ Bestimmung, dieses Gegebene durch ein Gegebenes bestimmt.

Jedoch nicht nur davor hat sich die Logik zu hüten, daß sie nicht jede Bestimmung im Urteil überhaupt für einen Begriff, also ein Gegebenes und zwar ein Allgemeines ausgibt: Begriff ist zwar Bestimmung im Urteil, nicht aber ist jede Bestimmung ein Begriff; alle „Bestimmung“ des Urteils aber findet im Wort ihren Ausdruck, z. B. die „positive“ Bestimmung „Bewußtes“ und die „negative“ Bestimmung „Unbewußtes“. Es ist aber auch so besonders wichtig, daß man überhaupt nicht „Wort“ und „Begriff“ einfach gegeneinander, wo es die Bestimmung eines Gegebenen gilt, tausche. „Begriff“ ist immer ein Allgemeines im Gegebenen überhaupt, das „Wort“ ist der Ausdruck nicht nur des Begriffes, sondern der Bestimmung überhaupt. Wer nun „Begriffe negativen Gehaltes“ behauptet, hat dies dem Umstande zu danken, daß er „Wort“ und „Begriff“ nicht auseinander-

hält und von einem „Begriffe“ das aussagt, was nur dem Worte gelten kann. Wir reden wohl gerne vom „Gehalt“ oder „Inhalt“ eines Wortes und meinen damit das, was das Wort zum Ausdruck bringt, und das kann ein Begriff, also ein Gegebenes („positiver Gehalt“ des Wortes), es kann aber auch die Verneinung eines Begriffes von einem Gegebenen („negativer Gehalt“ des Wortes) sein: im letzten Falle ließe sich dann wohl von einem „Worte negativen Gehaltes“ reden. Wir reden aber allerdings auch von dem Gehalt oder „Inhalte“ eines Begriffes, wenn nämlich ein Allgemeines (Begriff) eine Einheit darstellt, also mehreres Allgemeines in sich enthält. Aber in diesem Falle wird doch niemals die Behauptung von einem „Begriff negativen Gehaltes“ Fuß fassen können, denn von dem mehreren Allgemeinen, das den „Inhalt“ eines solchen „Begriffes“ ausmacht, ist keines mit dem Titel „negatives Gegebenes“ zu belasten, denn es gibt nur „Gegebenes“ oder, überschüssig geredet, „positives Gegebenes“. Das Wort „negativer Gehalt eines Begriffes“ kommt aber auf nichts anderes als auf jenes Wort „negatives Gegebenes“ hinaus. Jeder „Begriff“ als Allgemeines ist ein Gegebenes, demnach muß auch, was zum Begriff gehört d. i. das Mehrere, das sein „Inhalt oder Gehalt“ heißt, ohne alle Frage Gegebenes sein; und „negatives Gegebenes“ ist ein Widerspruch in sich. So ist denn selbstverständlich auch ausgeschlossen, daß von einem „Grenzbegriff negativen Gehaltes“ sinnvoll zu reden sei. Es gibt weder „negative Begriffe“ noch „Begriffe negativen Gehaltes“, sondern einzig und allein „negative Worte“ oder, was dasselbe sagt, „Worte negativen Gehaltes“ d. h. Worte, die als Ausdruck der Bestimmung eines Urteils nur ein Gegebenes, nämlich ein Allgemeines (Begriff) von dem Gegebenen, das

bestimmt wird, verneinen. Solche Worte „negativen Gehaltes“ sind z. B. „unendlich“ und „unbewußt“, die demnach, wenn sie in einem Satz als Prädikat dastehen, den berechtigten Anspruch machen, aber auch nur diesen machen können, von einem Gegebenen den Begriff „endlich“ und „bewußt“ zu verneinen. Niemals jedoch sind diese „Worte negativen Gehaltes“ selbst der Ausdruck eines besonderen Allgemeinen, also eines Begriffes; wer darum von den Begriffen „unendlich“ und „unbewußt“ redet, der meint tatsächlich, wenn anders diese Rede einen Sinn haben soll, nicht Begriffe, sondern Worte: „unendlich“ und „unbewußt“ bedeuten keine Begriffe, sondern es sind Worte und zwar solche „negativen Gehaltes“, die als Ausdruck einer Bestimmung im Urteil ein Allgemeines (Begriff) von einem Gegebenen verneinen. Ich gebe mich der Hoffnung hin, mit dieser kurzen Ausführung die ganze Trostlosigkeit jener Behauptung von „Grenzbegriffen negativen Gehaltes“ zur Genüge dargelegt zu haben. Zwar läßt sich mit Berechtigung auch von Grenzbegriffen reden, diese aber sind selbstverständlich immer positiven Gehaltes, wenn ich mich dieses Ausdruckes bedienen soll, oder, mit anderen Worten, sie sind selbst Gegebenes und zwar Allgemeines, durch das ein Anderes, dessen Grenzbegriff es dann genannt wird, „begrenzt“ wird. Indes ein solcher Grenzbegriff kann „unbewußtes Seelisches“ selbst nach B. Erdmann nicht sein, da sich im Gegebenen überhaupt nichts, was diese Bestimmung tragen könnte, findet und doch, was überhaupt Begriff ist, als Allgemeines ausnahmslos ein Gegebenes sein muß.

Wohl selten ist seitens einer Theorie ihren Anhängern ein derartiges Opfer des Intellekts zugemutet worden, als seitens der auf der irrigen Ansicht vom

Menschen als einem psycho-physischen Einzelwesen gegründeten Theorie des psycho-physischen Parallelismus, die „unbewußtes Seelisches“ als einen „Grenzbegriff“ fordert und doch selbst zugesteht, von einem „Seelischen“, dem „unbewußt“ (dieses Wort negativen Gehaltes) als Ausdruck einer Bestimmung im Urteil gelten, von dem also der Begriff „bewußt“ verneint werden könnte, überhaupt nichts sagen, also im Gegebenen überhaupt nichts, dessen Ausdruck das Wort „unbewußtes Seelisches“ wäre, finden zu können. In der gesamten Wissenschaft gibt es wohl keinen zweiten Fall, in dem eine Theorie sich so völlig in leeres Wort verirren mußte, wie diese Theorie in das leere Wort „unbewußtes Seelisches“; ich sage, verirren mußte, denn von der Parallelismustheorie aus muß der folgerichtige Denker bei diesem „Worte negativen Gehaltes“ unter der Piratenflagge des „Grenzbegriffes negativen Gehaltes“ stranden.

Ebensowenig, wie das unaufhebbare Bedenken gegen die Behauptung von „unbewußtem Seelischen“ als einem „Grenzbegriff negativen Gehaltes“, ist das andere Bedenken zu zerstreuen, das sich gegen die von der Voraussetzung des „unbewußten Seelischen“ ausgehende Behauptung vom „Ursprung oder von der Entstehung des Bewußtseins“ richtet, selbst wenn wir annehmen wollten, es ließe sich beim Worte „unbewußtes Seelisches“ überhaupt etwas denken. Erdmann redet zwar von dem „Strom unbewußten seelischen Geschehens, der uns durchzieht, und zur Bedingung des Bewußtseins wird, so daß dieses aus dem Unbewußten entsteht“. Wie freilich dieses Entstehen zu fassen sei, „versuchen wir“, so erklärt Erdmann selbst, „nach dem negativen Erkenntnischarakter des Unbewußten nicht zu erraten“ (252). Was es mit dem eleganten Worte „negativer Erkenntnischarakter“ auf sich habe, wird demjenigen, der meiner Ausführung über das Wort „unbewußtes Seelisches“

als angeblichen Ausdruck eines Begriffes gefolgt ist, ohne weiteres klar sein: keinem Gegebenen kommt „negativer Erkenntnischarakter“ d. i. die Bestimmung „unerkennbar“ zu [1]), und das Wort „Unbewußtes“ ist gar nicht Ausdruck eines Begriffes, sondern als Aussage in einem Urteil verneint es nur einen Begriff für dasjenige Gegebene, das im Urteil das logische Subjekt ist.

Darum ist hier auch, wie Erdmann richtig bekennt, die Frage, wie das Bewußtsein entsteht, gar nicht mehr aufzuwerfen, da sich für das Wort „unbewußtes Seelisches“ gar nichts im Gegebenen findet, dessen Ausdruck es sein könnte, so daß jene „Frage“ nichts hat, auf das sie gerichtet sein könnte und müßte. Das Wort „unbewußtes Seelisches“ ist nichtssagend. Immerhin bleibt noch in Frage, ob die Behauptung „Ursprung des Bewußtseins“ nicht etwa doch einen Sinn habe. Unter „Bewußtsein“ versteht Erdmann, wenn ich ihn recht verstehe, an den Stellen, wo er von dem Ursprung oder der Entstehung des Bewußtseins spricht, die „Lebensvorgänge des Fühlens, Strebens und Vorstellens im Menschen“. Nun läßt sich zweifellos mit vollem Rechte behaupten, daß ein besonderes Fühlen, Streben und Vorstellen „entstehe“; etwas anderes aber ist die Behauptung, daß überhaupt das Bewußtsein entstehen soll. Im ersten Falle nämlich haben wir es mit der Veränderung eines „fühlenden, strebenden und vorstellenden“ Einzelwesens zu tun, dem vorher ein anderes Fühlen als das jetzt „entstandene“ eigen war, das sich, entsprechend dem „Satze der Veränderung“, von dem früheren Fühlen nur durch seine Besonderheit unterscheidet. Im zweiten Fall aber —

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 26 ff., 67, 227.

und dies betrifft Erdmanns Behauptung von der „Entstehung des Bewußtseins" — soll das Neue, das tatsächlich „entsteht", nicht nur eine Besonderheit des Fühlens, sondern das Fühlen überhaupt sein. Wenn nämlich Erdmann sagt, daß das bewußte Seelische aus dem Unbewußten entstehe, so heißt ihm dies nicht, daß jenes aus diesem etwa durch Zusammensetzung entstehe, sondern es sagt nur, daß dieses die Bedingung für das Entstehen von jenem sei, denn „bewußtes" und „unbewußtes" Seelisches unterscheiden sich nach Erdmann nicht allein, wie man es wohl deuten möchte, durch ihre Besonderheit, so daß sie doch derselben Gattung zugehörten, also ihr Allgemeines gemeinsam hätten, sondern sie sollen gattungsmäßig verschieden sein. Wir haben ja gehört, daß nach Erdmann das „Bewußtsein" die „Gattung von Fühlen, Streben und Vorstellen" bedeutet: da möchte es denn scheinen, daß die beiden angeblichen Gattungen von „Lebensvorgängen im Menschen" in dieser ihrer gattungsmäßigen Verschiedenheit wohl richtiger zum Ausdruck kämen in den Worten „seelisches Bewußtes und seelisches Unbewußtes"; dies empfiehlt sich anscheinend um so mehr, als bei Erdmann das Wort „Seelisches" noch gar nichts von „Fühlen, Streben, Vorstellen" in sich führen kann, denn sonst könnte sein „unbewußtes Seelisches", wenn es durch „Fühlen, Streben und Vorstellen schlechtweg" zu bestimmen wäre, nicht, wie Erdmann betont, „unerkennbar" genannt werden. Das Wort „Seelisches" ist bei Erdmann tatsächlich weiter nichts als ein Wort „negativen Gehaltes", durch das im Urteil nur der Begriff „materiell" oder „mechanisch" von dem betreffenden logischen Subjekt verneint wird. Darum kann er das der Gattung nach Verschiedene, sein „Bewußtes" und „Unbewußtes", mit derselben Bezeichnung „Seelisches"

bedenken, weil beides, wie er behauptet, nicht zum „Materiellen“ oder „Mechanischen“ gehört. Wollen wir uns daher, was ihm das Wort „unbewußtes Seelisches“ bedeutet, genau und ohne Mißverständnis zu Gehör bringen, so setzen wir dafür „immaterielles Unbewußtes“. Was für ein Gegebenes freilich in diesen zwei Worten, die doch beide „negativen Gehaltes“ sind, also nur Verneinungen eines Allgemeinen ausdrücken, bestimmt werden soll, bleibt uns und ihm selbst ganz und gar verborgen, mit anderen Worten, wir haben nichts, dem wir diese bloßen Verneinungen als seine Bestimmungen im Urteil anhängen könnten.

Aber auch die Behauptung Erdmanns von der „Entstehung des Bewußtseins“ oder, was ihm dasselbe sagt, von der „Entstehung des Fühlens, Strebens und Vorstellens überhaupt im Menschen“ läßt sich nicht halten, selbst wenn wir ganz davon absehen, daß eine Gattung, also ein gemeinsames Allgemeines des Fühlens, Strebens und Vorstellens überhaupt nicht aufzuweisen ist, und deshalb die Verwendung des Wortes „Bewußtsein“ zum Ausdruck für „die Gattung von Fühlen, Streben und Vorstellen“ keinen Sinn hat.

Nehmen wir indes einmal an, es gäbe eine Gattung, es gäbe ein gemeinsames Allgemeines des „Fühlens, Strebens und Vorstellens“, das den Namen „Bewußtsein“ trüge, so wäre doch immer noch nicht das Wort „Entstehung des Bewußtseins“ zu verstehen, da in ihm die Behauptung vorliegt, ein Einzelwesen verändere sich so, daß es eine gänzlich neue Bestimmtheit gewinne, die also nicht nur in der Besonderheit, sondern auch in ihrem Allgemeinen ein schlechthin Neues für dies Einzelwesen wäre. Die Behauptung solcher Veränderung steht in Gegensatz zu Allem, was sich sonst im Gegebenen überhaupt als eine Veränderung bietet, in-

dem dieses stets als den tatsächlichen reinen Gewinn des Einzelwesens nur eine Bestimmtheitsbesonderheit, niemals eine ganze Bestimmtheit, überdies aber stets auch zugleich den Verlust einer anderen Bestimmtheitsbesonderheit für das Einzelwesen aufweist.

Der Umstand, daß „Entstehung des Bewußtseins“ im Sinne Erdmanns ein Neuauftreten ganzer Bestimmtheiten („Fühlen, Streben und Vorstellen“) für ein Einzelwesen, mithin einen gegen alle sonstige Veränderung im Gegebenen überhaupt sich abhebenden Fall von Veränderung behauptet, macht sicherlich Jeden ohne weiteres stutzig und mißtrauisch. Das Mißtrauen wächst, wenn wir feststellen müssen, daß Erdmann selbst nicht einmal bei seiner Behauptung stehen bleibt, sondern doch wieder unserem „Satz der Veränderung“ die Ehre gibt, indem er „bewußtes und unbewußtes Seelisches“ nicht gattungsmäßig, sondern nur in der Besonderheit verschieden sein läßt und mit dem Worte „Seelisches“ doch wieder ein gemeinsames Allgemeines beider bezeichnet wissen will, also daß ihm nun wieder „bewußt“ und „unbewußt“ nur zwei sich auswechselnde Besonderheiten einer Bestimmtheit bedeuten sollen. Von hier kommt er denn auch zu der verblüffenden Behauptung: „das Seelische ist in der Form des Unbewußten so ewig, wie das Mechanische“, und versteht eben die Veränderung, die ein Einzelwesen erfährt und „Entstehung des Bewußtseins“ genannt wird, so, daß die angeblichen „seelischen“ Bestimmtheitsbesonderheiten, „unbewußt“ und „bewußt“, miteinander wechseln. Indes auch in dieser Fassung ist die Behauptung „Entstehung des Bewußtseins“ nicht zu halten; haben wir doch schon gesehen (s. S. 95 ff.), daß sie uns mit der angeblichen Bestimmtheitsbesonderheit „unbewußt“ nichts als ein leeres Wort in die Hand

drückt, und daß andererseits der Begriff „bewußt“ ein Beziehungsbegriff ist, also niemals als eine Bestimmtheitsbesonderheit bei der angeblichen „Entstehung des Bewußtseins“ in Frage kommen könnte.

Ginge man nun, um das Wort „Entstehung des Bewußtseins“ doch auf alle Fälle wissenschaftlich zu retten, dazu vor, alles Seelische zwar als ein „Bewußtes“ schlechtweg zu begreifen, aber den Gegensatz, den man mit den Worten „unbewußt — bewußt“ bezeichnet hat, auf dem Gegensatz „unbemerkt — bemerkt“ oder, um Erdmanns Bezeichnung zu gebrauchen, „Unterbewußtsein — Oberbewußtsein“ hinauszuschieben, so hätte immerhin die Behauptung von Seelischem, das nicht Bewußtes schlechtweg ist, doch ihre Berechtigung verloren, und schon deshalb würde dann das so geläufige Wort „Entstehung des Bewußtseins“ außer Kurs zu setzen sein, zumal uns Erdmann versichert, „Unterbewußtsein“ (d. h. Nichtbemerktes) „ist nicht Unbewußtes“, sondern „gehört dem Bewußtsein“ d. h. dem Bewußten an. „Bewußtsein“ d. h. Bewußtes oder Bewußtseinsgegenstand setzt aber, wie wir dargelegt haben, notwendig „Bewußtsein“ d. i. „wissendes Einzelwesen“ voraus. Wer daher von „Bewußtseinsvorgängen“ im Sinne von „bewußten Vorgängen“ redet und dabei nicht ein „Bewußtsein“ (wissendes Einzelwesen) voraussetzt, der redet Unverständliches. Nun läßt sich auch unschwer nachweisen, daß, wer von Bewußtseinsvorgängen spricht, in allen Fällen, er mag sich noch so sehr gegen ein seelisches Einzelwesen gewehrt und ausgesprochen haben, ein Einzelwesen „Bewußtsein“ unbemerkt mitsetzt. Denn das Wort „Bewußtseinsvorgang“ meint zwar auch immer „bewußten Vorgang“, aber nicht nur dieses; nennen wir doch nicht alles, was „bewußter Vorgang“ d. h. nicht jeden Vorgang,

der eben „Wissensgegenstand" ist, einen „*Bewußtseinsvorgang*", so z. B. nicht einen Kampf oder einen Tanz, der veranstaltet ist, sondern nur derjenige „Vorgang" heißt ein Bewußtseinsvorgang, der entweder eine Veränderung unserer selbst als Bewußtseins oder anderer Einzelwesen, die ein Bewußtsein sind, darstellt, also die *Veränderung eines Bewußtseins* ist.

Daß dieser Sinn dem Worte „Bewußtseinsvorgang" nicht vorenthalten werden kann, also ihm schlechterdings zukommen *muß*, bekräftigt noch eine andere Überlegung. Es steht fest, daß „Bewußtseinsvorgang" nicht dasselbe sagen soll, wie „bewußter Vorgang" d. i. Vorgang, der „Wissensgegenstand" oder „Bewußtes" ist, sonst wären die Dingvorgänge d. i. die Vorgänge *im Dinge*, will sagen, die Veränderungen des Dinges ja auch „Bewußtseinsvorgänge" zu heißen, sofern sie Wissensgegenstand d. i. „Bewußtes" sind. Niemand aber nennt überhaupt Dingvorgänge Bewußtseinsvorgänge. Spricht man also von „Bewußtseinsvorgang", so will man das damit Bezeichnete gegenüber dem „Dingvorgang", auch wenn beides Wissensgegenstand d. i. „Bewußtes" ist, als Besonderes bestimmen. Und besinnen wir uns dann darauf, worin sich „Bewußtseinsvorgang" und „Dingvorgang" grundlegend unterscheiden, so zeigt sich dieser Unterschied eben in dem Wesen beider Veränderlichen, des Bewußtseins und des Dinges, begründet.

Will man jedoch unter „Bewußtseinsvorgang" nicht „*Vorgang im Bewußtsein*" d. i. *Veränderung eines Bewußtseins*, wobei also ein Einzelwesen „Bewußtsein" vorausgesetzt wird, verstehen, und soll jenes Wort doch — worin Übereinstimmung herrschen wird — nicht ein und dasselbe nur sagen, wie „bewußter Vorgang", selbst wenn „Bewußtseinsvorgang" auch immer „bewußter Vorgang" sein würde — so möge

man sagen, was das Wort „Bewußtseinsvorgang“ noch besonders bedeuten kann, wenn nicht Veränderung eines Einzelwesens „Bewußtsein“. Die Antwort, „Bewußtseinsvorgang“ sage so viel wie „bewußter seelischer Vorgang“, verstehe ich wohl, sobald ich ein Einzelwesen „Seele“ voraussetzen darf, obwohl ich dann freilich das Wort „bewußter seelischer“ für ein überschüssiges Wort erklären müßte. Aber wenn ich der Voraussetzung des Einzelwesens „Seele“ mich ganz entschlagen soll, so wüßte ich vor allem auch nichts mit dem Wort „Vorgang“ in „Bewußtseinsvorgang“ anzufangen; findet sich doch im Gegebenen überhaupt das, was „Vorgang“ genannt wird, immer nur in Einzelwesen, nämlich als eine Veränderung oder Veränderungsreihe eben dieses Einzelwesens. Somit können wir auch das Wort „seelische Vorgänge“ nur verstehen als „Vorgänge d. i. Veränderungen in der Seele“; denn für das Einzelwesen „Seele“ etwa den „Menschen“ einsetzen und von „seelischen Vorgängen im Menschen“, also von seelischen Veränderungen des „Menschen“ reden, verbietet die Erkenntnis, daß der Mensch nicht selbst ein Einzelwesen, sondern nur die stetige Wirkenseinheit der Einzelwesen „Leib“ und „Seele“ ist. Und was nun gar „Seelisches ohne Seele“, das sich in „bewußtes und unbewußtes Seelisches“ besondere, bedeuten solle, ist ganz unerfindlich. Behauptet doch B. Erdmann, daß bei dieser Unterscheidung das, was wir „Fühlen, Streben, Vorstellen nennen“, ausnahmslos dem „bewußten Seelischen“ zugehöre, daß darum die Behauptung von „unbewußtem Fühlen, Streben und Vorstellen“ glatt abzuweisen sei. Da nun aber Erdmann das Wort „Seelisches“ nicht etwa auf Dingliches angewendet wissen will und andererseits doch neben bewußtem noch unbewußtes „Seelisches“ bestehen läßt, so bleibt eben für das

Wort „Seelisches" gar nichts als die Bedeutung „Nichtdingliches" übrig, wie wir schon gesagt haben. Das Doppelwort „unbewußtes Seelisches" kann ihm demnach also nichts weiter sagen als „nichtbewußtes Nichtdingliches", ist somit Ausdruck einer Doppelverneinung, die als solche nicht selbst ein Gegebenes zum Ausdruck bringt, sondern nur von einem schon Gegebenen zwei Begriffe, das „Bewußtsein" und das „Dinglichsein", abweisen könnte. Da sich ein Gegebenes, von dem wir die Begriffe „Bewußtsein" und „Dinglichsein" zugleich verneinen könnten, aber nicht findet, wie Erdmann selbst wiederholt betont, so ist dieses Doppelwort „nichtbewußtes Nichtdingliches" oder, was hier dem gleich ist, „unbewußtes Seelisches" als Ausdruck einer Bestimmung von Gegebenem ohne alle Verwendung d. h. es ist sinnleer.

Wer aber dennoch dieses Doppelwort für Gegebenes verwendbar erachtet, also Gegebenes als „unbewußtes Seelisches" = „nichtbewußtes Nichtdingliches" zur Hand zu haben meint, der wird sich unschwer darauf ertappen, daß er unter dem Wort „unbewußtes Seelisches" tatsächlich ein „Fühlen, Vorstellen" usf., also uns gut bekanntes Seelisches, nämlich Bestimmtheiten des Bewußtseins marschieren läßt und damit in den hellen Widerspruch „unbewußtes Bewußtes" hineingeraten ist. Sobald man sich aber von diesem stillen Hinübergleiten in das Gebiet, das doch zweifelsohne von dem Worte „unbewußtes Seelisches" verboten ist, frei hält, so wird auch die Einsicht sich einstellen, daß das Wort „unbewußtes Seelisches" oder das gleichdeutige „nichtbewußtes Nichtdingliches" eine Aussage von irgendwelchem Gegebenen nicht ist und nicht sein kann.

„Bewußtes Nichtdingliches" dagegen ist ein Wort, das, gleich wie „bewußtes Dingliches", als Aussage von

Gegebenem anstandslos Verwendung findet, und zu diesem durch die Aussage „bewußtes Nichtdingliches“ bestimmten Gegebenen zählt ja gerade, was Erdmann als „Fühlen, Streben und Vorstellen“ das „bewußte Seelische“ nennt.

Wenn nun ein Gegebenes durch die Bestimmung „bewußtes“ in seiner Beziehung zu einem Bewußtsein d. i. einem wissenden Einzelwesen als dessen Wissensgegenstand gezeichnet wird, so betrifft das Wort „Entstehung oder Ursprung des Bewußtseins“, sofern es darauf gehen soll, daß ein Gegebenes Gegenstand eines Wissenden wird, gar nicht eine Veränderung jenes Gegebenen, wie wir schon wissen (s. S. 144). Gesetzt also den Fall, für das Wort „Seelisches“ könnte, wie für das Wort „Dingliches“, ein Gegebenes gefunden werden, das, wie das Dingliche, nicht schon an und für sich bewußt d. i. Gegenstand eines Wissenden, aber doch eben nicht Dingliches wäre, so würde wiederum für das Bewußtwerden d. i. Wissensgegenstandwerden solches „Seelischen“ nicht das Wort „Entstehung des Bewußtseins“ als berechtigter Ausdruck gelten können, weil mit solchem „Bewußtwerden“ diesem „Seelischen“ selbst schlechterdings nichts geschähe.

Soll dieses Wort das Auftreten einer angeblichen neuen Bestimmtheit oder Bestimmtheitsbesonderheit „Bewußtsein“ eines Einzelwesens ausdrücken, so könnte dies einzig und allein auf ein wissendes Einzelwesen gehen, das vor der „Entstehung des Bewußtseins“ schlechthin nichtswissendes wäre. Nun haben wir aber schon dargelegt, daß uns „Entstehung des Bewußtseins“, wenn unter „Bewußtsein“ sei es eine Bestimmtheitsbesonderheit, sei es gar eine ganze Bestimmtheit gemeint sein soll, eine unverständliche Behauptung bleibt, weil wir keine Bestimmtheitsbesonderheit und keine Bestimmtheit im Gegebenen

überhaupt finden, die das Einzelwesen verlöre, wenn es „Bewußtsein“ als angebliche neue Bestimmtheitsbesonderheit oder neue Bestimmtheit gewönne. Und da wir so etwas also im Gegebenen überhaupt nicht antreffen, sind wir auch nicht imstande, eine Bestimmtheitsbesonderheit oder eine Bestimmtheit „Bewußtsein“ als das neue Glied einer Veränderung an einem Einzelwesen festzustellen und zu begreifen.

Fällt demnach die Behauptung „Entstehung des Bewußtseins“ als einer Bestimmtheitsbesonderheit oder einer Bestimmtheit dahin, so ist noch zu erwägen, ob diese Behauptung nicht zu Recht bestehen könne, wenn unter „Bewußtsein“ ein Einzelwesen verstanden wird. Indes auch dann ist sie ungerechtfertigt, einerlei ob „Bewußtsein“ einfaches oder zusammengesetztes Einzelwesen bedeute. Soll „Bewußtsein“ als ein einfaches Einzelwesen verstanden werden, so fällt jene Behauptung ohne weiteres weg, da einfaches Einzelwesen [1]) weder vergeht noch entsteht. Soll aber „Bewußtsein“ als zusammengesetztes Einzelwesen verstanden werden, so könnte zwar wohl von seinem „Entstehen“ sowie von seinem „Vergehen“ die Rede sein; aber, wie das zusammengesetzte Ding aus einfachen Einzelwesen, die selber Dinge sind, so müßte auch das zusammengesetzte Bewußtsein aus einfachen Einzelwesen, die selber Bewußtsein sind, entstanden sein, also die Behauptung, alles Bewußtsein entstehe, könnte selbst im letzten Fall nicht aufrecht erhalten werden, und in diesem uneingeschränkten Sinn ist selbstverständlich „Entstehung des Bewußtseins“ immer gemeint und behauptet worden.

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 303 ff., 403 ff.

Das Ergebnis unserer bisherigen Erörterung über das Wort „Bewußtsein“ ist nunmehr dieses: hat es den Sinn von „Bewußtes = Wissensgegenstand überhaupt“ so ist, was als „das Bewußtsein“ angesehen wird, als solches nur zu verstehen unter der Voraussetzung von Bewußtsein = „wissendem Einzelwesen“. Dieselbe Voraussetzung wird unumgänglich gefordert, wenn das Wort „Bewußtsein“ im Sinne von „Wissen schlechtweg“ gebraucht wird; denn wer „Bewußtsein“ im Sinne von „wissendem Einzelwesen“ streicht, kann auch dem Worte „Wissen“ keinen Sinn mehr in der Welt finden.

Wollen wir uns daher über das Wort „Bewußtsein“ in seinem mancherlei Sinne klar werden, so ist es das Gegebene, das wir ein „bewußtes Einzelwesen“ oder ein „Bewußtsein“ nennen, an dem wir uns zunächst grundlegend unterrichten müssen. Denn daran läßt sich nicht rütteln: wer von Wissen und von Bewußtem (Wissensgegenstand), redet, wird und muß, er mag wollen oder nicht, ein wissendes Einzelwesen zugrundelegen und voraussetzen, will er überhaupt jenen Worten einen Sinn bewahren. Keineswegs reicht es hin, wenn man aus einer durch Hume und durch Kant gleicherweise gezüchteten Scheu vor dem Einzelwesen „Seele“ für dieses unter dem Namen „Subjekt“ ein „Wissendes“ einführen möchte, das aber nicht ein Einzelwesen bedeuten soll. Denn Wissen ist ein Haben, und ist es auch ein völlig anderes Haben, als wie es vom Dinge diesem „nichtwissenden“ Einzelwesen, auszusagen ist, so ist es doch immerhin ein Haben, und das sagt, daß das „Gehabte“ d. i. das „Bewußte“ als solches eben dem Wissenden gehört, da wir überall nicht das „Haben“ verstehen, wenn nicht das Gehabte als solches dem Habenden gehörte. Eben deshalb

können wir auch „Haben überhaupt“ und insbesondere auch das „Wissen“ nur von einem Einzelwesen, das Wissende selbst also nur als Einzelwesen fassen. Wer nun meint, dem Wissenden müsse das Gegebene, das ihm „Bewußtes“ ist, wenn es ihm auch somit gehöre, doch nicht eben deswegen als Gegebenes zu ihm gehören, wie dies doch immer für das vom Ding ausgesagte Haben in Ansehung des Gegebenen, als von dem Ding Gehabten, zutrifft, so ist dagegen nicht zu streiten: die Tatsache, daß die Seele Dinge weiß, bestätigt es zur Genüge. Also auch insofern unterscheidet sich Wissen von demjenigen Haben, das dem Dinge zukommt. Wenn man jedoch, gestützt auf diese Tatsache, behauptet hat, weil das Wissende als Gegebenes von dem bewußten Dinge als Gegebenem unterschieden, also Anderes als dieses Ding sei, darum müsse das Wissende auch überhaupt Anderes sein als das, was sein „Bewußtes“ ist —, so steht diese Behauptung mit der Tatsache des „Selbstbewußtseins“ in Widerspruch, in der das „Wissende“ und das „Bewußte“ ein und dasselbe Gegebene sind, also jenes nicht ein Anderes als dieses ist.[1])

Nur wer vorerst über die Tatsache des Selbstbewußtseins hinwegsieht, kann sich in dem trügerischen Dogma, daß „Wissenssubjekt“ und „Wissensobjekt“ jedenfalls Zweierlei seien, verfangen, und, wenn er nun mit diesem Dogma ausgerüstet die Tatsache des Selbstbewußtseins, die er doch nicht für immer unbeachtet bleiben lassen kann, zu reimen sucht, so versteigt er sich, da das „Selbst“, diese besondere Seele, im „Selbstbewußtsein“ zweifellos „Wissensobjekt“ ist, zu der Behauptung von

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 11 ff., 435 ff., 573 ff., 587 ff.

einem „Wissenssubjekte“, das im Selbstbewußtsein ein Anderes gegenüber dem Wissensobjekt „Selbst“ sei. Aber das Wort „Wissenssubjekt“ ist und bleibt hier doch ein leeres Wort, insofern es Anderes bezeichnen soll, mit anderen Worten, wir suchen vergebens das Andere, dem das „Selbst“ Wissensobjekt wäre. Wir erkennen aber daraus, daß einzig und allein jenem Dogma zuliebe auch für das „Selbstbewußtsein“ d. i. für das Wissen vom „Selbst“ auf Zweierlei, Eines, das „Objekt, und Anderes, das „Subjekt“ des Wissens sei, abgestellt worden ist, obwohl nicht Zweierlei, sondern nur Eines im „Selbstbewußtsein“ festzustellen ist und das Wort „Subjekt“, soll es hier nicht das „Selbst“ selber bedeuten und demnach auf ein und dasselbe mit dem „Objekt“ gehen, schlechthin nichtssagend ist.

Das irrige Dogma, nach dem Wissenssubjekt und Wissensobjekt in alle Wege Zweierlei sein müssen, hat auch zu der anderen Behauptung geführt, daß das Bewußtsein als seine zwei zueinander gehörenden „Momente“ das „Subjekt“ und das „Objekt“ aufweise.[1]) Fragen wir wieder, was hier denn „Bewußtsein“ sagen solle, so läßt sich wiederum keine Antwort und für das Wort „Bewußtsein“ kein Sinn finden. Soll nämlich „Bewußtsein“ das Wissende (Subjekt) und das Bewußte (Objekt) in sich fassen, so kann dies Wort hier weder das „Wissende“ noch das „Bewußte“ (Wissensgegenstand) bedeuten. Gehören „Wissenssubjekt“ und „Wissensobjekt“, die eben zweierlei bedeuten sollen, zu dem „Bewußtsein“, so scheint nur die Deutung angängig zu sein, die hier das Wort „Bewußtsein“ im Sinne von „Wissen“ faßt. Aber auch diese Deutung ist nicht stichhaltig, da dem Wissen in keinem Falle

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 556 ff.

das Wissende als sein „Moment“ zukommt, dem dieses vielmehr zur Unterlage dient, so daß eben nicht das Wissende dem Wissen, sondern umgekehrt das Wissen dem Wissenden zukommt. Aus der Behauptung, „Bewußtsein“ sei die Einheit von Subjekt und Objekt, läßt sich kein Sinn gewinnen, und sie fällt aus Abschied und Traktanden mit dem Dogma „Wissenssubjekt und Wissensobjekt sind alleweil zweierlei“, das vor der Tatsache des Selbstbewußtseins d. i. vor der Tatsache, daß das wissende Einzelwesen sich selbst weiß, unrettbar das Zeitliche segnen muß.

Dasselbe Schicksal trifft das Wort „Bewußtsein“, wenn es eine „Tätigkeit“ ausdrücken soll, sei es der Seele, sei es des angeblichen Einzelwesens „Mensch“, oder wenn, wie es auch sich findet, „Bewußtsein“ ein „Prozeß“ genannt wird oder eine „Aktivität“. Worte sind ja leider wohlfeil, wie die Krabben. Wer jedoch in den Tatsachen des Seelenlebens nach einer „Tätigkeit“, „Aktivität“ oder einem „Prozeß“ sucht, der findet unter dem Allem, was er als eine Tätigkeit usw. ansprechen könnte, nicht ein Gegebenes, das er mit dem Worte „Bewußtsein“ belegen könnte. Ich leugne aber sicherlich nicht „Tätigkeit“, „Aktivität“, „Prozeß“ der Seele und habe nichts dagegen, von Bewußtseinstätigkeit, ja auch, wenn es einmal sein muß, von Bewußtseinsprozeß zu reden, aber diese beiden letzten Worte haben nur einen Sinn, wenn sie die Tätigkeit eines „Bewußtseins (Einzelwesens)“ und den Prozeß „im Bewußtsein“ d. i. die Veränderung eines „Bewußtseins (Einzelwesens)“ bedeuten.

Wer aber meint, unter „Bewußtseinstätigkeit“ und „Bewußtseinsprozeß“ eine Tätigkeit und einen Prozeß „Bewußtsein“ verstehen zu sollen, der hat auch die Aufgabe, solche besondere „Tätigkeit“, solchen besonderen „Prozeß“ nachzuweisen; mit bloßen Worten ist jedoch

noch nichts geleistet. Dasselbe gilt auch von der eleganten Behauptung, Bewußtsein sei eine „Funktion", mit dem hier und da sich eine Psychologie wohl schmückt.

Diese bodenlosen und doch betörenden Behauptungen suchen sich überdies wohl noch durch jene Sage von der „Entstehung des Bewußtseins" zu decken, also durch die Meinung, daß „Bewußtsein" in der Bedeutung von „Wissendsein" eine besondere Bestimmtheit der menschlichen Seele oder des angeblichen Einzelwesens „Mensch" sei, die als verlierbare Bestimmtheit „intermittierend" sein könne — eine Meinung, deren Haltlosigkeit schon dargelegt ist (s. S. 92 f. u. 187). Dabei verschlägt es auch gar nichts und ist völlig gleichgültig, unter welchen schönen Titeln diese angebliche besondere Bestimmtheit „Bewußtsein" vorgeführt wird, ob als „Zustand, der Produkt einer Tätigkeit der Seele" (Ulrici) sei, oder als „eine zur Vorstellungstätigkeit der Seele oder zu den gebildeten Vorstellungen hinzutretende Energie der Seele" (Steinthal). Denn immer müßte doch das so verschieden betitelte „Bewußtsein" als ein der Seele neu Zukommendes eine besondere Bestimmtheit der sich verändernden Seele darstellen, was freilich keinen Sinn finden kann.

Wenn nun aber das Wort „Bewußtsein" im Sinne von „Wissendsein", weil „unbewußtes Fühlen und Vorstellen" sich als ein Widerspruch erweist und die Seele andererseits niemals ohne die Bestimmtheiten des „Fühlens und Vorstellens" sich bietet, eine Bestimmtheit der Seele bezeichnen sollte, so könnte die Vermutung aufkommen, „Bewußtsein" sei jenen besonderen seelischen Bestimmtheiten allen die gemeinsame Bestimmtheit d. i. ihre „Gattung", wie Erdmann gemeint hat. Es würde dann „Bewußtsein" als angebliches gemeinsames Allgemeines von Fühlen und Vorstellen immerhin einem

Einzelwesen als eine Bestimmtheit, auf Grund deren es eben das wissende Einzelwesen wäre, zugeschrieben werden müssen. Wäre nun „Wissendsein" eine solche letzte und darum unverlierbare Bestimmtheit der Seele, so müßte mindestens noch eine andere nebengeordnete Bestimmtheit zugleich gegeben sein, wenn wir überhaupt Seele als Einzelwesen sollen verstehen können, und nicht das, was „Seele" heißt, mit der angeblichen Bestimmtheit „Bewußtsein" = „Wissendsein" zusammenfallen lassen müssen; wäre aber das Letzte der Fall, so würde wiederum für diese angebliche unverlierbare Gattungsbestimmtheit „Seele" oder „Bewußtsein" das Einzelwesen, dessen eine besondere Bestimmtheit sie wieder sein müßte, zu suchen sein, und dann bliebe wiederum diese Suche erfolglos. Denn das Gegebene, auf das man — ich verweise nur auf Erdmanns „Vorgänge im Menschen" — frohgemut zu stürzen nur zu leicht geneigt ist, als ob es das gesuchte Einzelwesen sei, nämlich der „Mensch", bringt nur einen Scheinerfolg, weil sich herausstellt, daß der Mensch gar kein Einzelwesen ist.[1])

„Bewußtsein" = „Wissendsein" läßt sich also überhaupt nicht als besondere Bestimmtheit eines Einzelwesens begreifen. Aber auch eine Behauptung, wie wir sie z. B. in Jodls Psychologie lesen, „Bewußtsein macht das Wesen der psychischen Phänomene aus", ist zu beanstanden, wenn hier unter „Wesen" das gemeinsame Allgemeine der „psychischen Phänomene" verstanden werden sollte. Jodls Behauptung läge dann im selben Spitale krank und meinte tatsächlich dasselbe, wie Erdmanns Wort von dem „Bewußtsein" als der angeblichen „Gattung" der seelischen

---

[1]) Siehe Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie 2. Aufl. S. 95 ff., u. Philosophie als Grundwissenschaft S. 215 ff.

Bestimmtheiten: denn ein Gegebenes, das sich als das gemeinsame Allgemeine der „psychischen Phänomene“ erwiese, ist mit dem besten Willen nicht zu finden und nachzuweisen. Wollte Jodl aber mit den Worten, „Bewußtsein macht das *Wesen* aus“, sagen, daß alles Seelische ein „Bewußtes“ sei, sollte also „Bewußtsein“ hier so viel heißen als „Bewußtes“ = *Wissensgegenstand* überhaupt, so haben wir hiergegen kein Bedenken, dann drückt aber das Wort „Bewußtsein“ nicht etwa einen Gattungsbegriff, sondern nur einen *Beziehungsbegriff* aus und kennzeichnet das Gegebene, das wir „Seelisches“ nennen, *in seiner Beziehung zu dem Wissenden* als dessen Wissensgegenstand. Wir bestreiten die Tatsache, daß alles Seelische in diesem Sinne „Bewußtes“ sei, in keinem Stücke, meinen jedoch, sie habe einen wenig glücklichen Ausdruck in dem Satze gefunden, Bewußtsein sei „das *Wesen* der psychischen Phänomene“.

Läßt sich nun nach unserer Prüfung die Bestimmung „Bewußtsein — Wissendessein“ von der Seele nicht als eine Bestimmtheit derselben, weder als verlierbare noch als unverlierbare, begreifen, trifft sie indes auf die Seele dessenungeachtet zweifellos zu, so bleibt noch zweierlei Möglichkeit übrig, daß nämlich das Wort „Bewußtsein“ eine besondere *Eigenschaft* der Seele oder daß es dieses Einzelwesen selbst bedeute. Zunächst sei die erste Möglichkeit geprüft.

Ich verstehe unter der „*Eigenschaft*“ eines Einzelwesens nicht dasselbe, was man die „*Eigentümlichkeit*“ des Einzelwesens zu nennen pflegt, denn „eigentümlich“ ist ihm auch jegliches, was ich die Bestimmtheit eines Einzelwesens nenne, wie z. B. der Seele jedes Fühlen und Vorstellen; ich aber halte „Bestimmtheit“ und „Eigenschaft“ eines Einzelwesens

scharf auseinander.[1]) Daß „Bewußtsein" nicht als Bestimmtheit der Seele zu begreifen sei, haben wir dargelegt. Trotzdem bleibt aber noch die Möglichkeit, „Bewußtsein" als eine Eigenschaft der Seele anzusetzen. Wir verstehen unter „Eigenschaft" eines Einzelwesens, wie sich dieses, sei es als wirkendes, sei es als wirkungerfahrendes, bietet. Die Behauptung, „Bewußtsein" sei eine „Eigenschaft", läßt sich nun schon, ohne auf sie selbst näher einzugehen, durch die Überlegung zurückweisen, daß, wenn sie zu Recht bestände, die Seele als dieses besondere Einzelwesen im Gegebenen überhaupt müßte bestimmt werden können, ohne daß wir auch schon ihre Eigenschaften, mithin ihr Verhältnis zu anderem Gegebenen mit berücksichtigen müßten;[2]) sind wir doch z. B. imstande, ein Messer, dem die Eigenschaft „schneidig" zukommt, als ein besonderes Ding schon zu beschreiben, ohne auf diese Eigenschaft Rücksicht nehmen zu müssen. Der Versuch jedoch, die Seele als ein besonderes Einzelwesen zu bestimmen, ohne das „Bewußtein" = Wissendsein hereinzuziehen, mißlingt kläglich. Was immer an Bestimmtheiten der Seele aufgeführt werden mag, das Fühlen, das Vorstellen usf., es stellt sich immer dar als die Bestimmtheit eines wissenden Einzelwesens oder wie wir, indem wir „Bewußtsein" im Sinne von „wissendes Einzelwesen" gebrauchen, sagen, Bewußtseinsbestimmtheit d. i. „Bestimmtheit eines Bewußtseins". Weil die Sache derartig steht, so muß schließlich, wer nicht zu kurzatmig ist, in seiner Untersuchung des Gegebenen „Seele" dahin gelangen, festzustellen, daß das Wort „unbewußtes Seelisches" sinnleer ist, oder, mit anderen Worten, nicht Ausdruck einer

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 632 ff.
[2]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 648 f.

Bestimmung von Gegebenem im Urteil sein kann, daß darum auch Worte, wie „unbewußte Vorstellung“, und „unbewußtes Gefühl“, die angeblich besonderes „Seelisches“ darstellen, Widersprüche in sich sind. Wer „Seele“ nicht schon als wissendes Einzelwesen schlechtweg voraussetzt, kann niemals dem Worte „fühlende Seele“, oder „vorstellende Seele“ einen Sinn abgewinnen, und die Worte Gefühl und Vorstellung (Vorgestelltes) haben immer nur Sinn als besonderes Bewußtes (Wissensgegenstand). Aber eben dieses letzte Wort muß in seinem Sinn klar verstanden sein, sonst schleicht sich vielleicht doch wieder die irrige Meinung ein, „Bewußtsein“ im Sinne von „Bewußtes sein“ bedeute etwa eine Eigenschaft von Gefühl und Vorstellung. Dieser Verirrung verfällt allerdings nur, wer sich, insbesondere was die „Vorstellung“ betrifft, noch mit der alten ehrlichen Bildtheorie befreundet hält. Daß aber, wenn wir den Tatsachen die Ehre geben, „Bewußtsein = Bewußtes sein“ nicht „Eigenschaft“ von Gefühl und Vorstellung zu nennen sei, muß ohne weiteres einleuchten, da, was wir „Vorstellung“ und „Gefühl“ nennen, als solches zu der Seele, diesem einfachen Einzelwesen, gehört. Denn „Eigenschaft“ ist selbstverständlich immer nur einem Einzelwesen zuzuschreiben; wenn nun „Bewußtsein“ eine Eigenschaft von Vorstellung und Gefühl sein würde, so müßten Vorstellung und Gefühl selber Einzelwesen sein, die ihrerseits in einem Wirkenszusammenhang mit dem wissenden Einzelwesen „Seele“ ständen, und auf Grund dieses Verhältnisses, in dem sie von dem wissenden Einzelwesen Wirkung erführen, jene angebliche Eigenschaft „Bewußtsein = Bewußtes sein“ aufwiesen. Da nun aber niemand, der überhaupt von der Seele als einem Einzelwesen spricht, bestreiten wird, daß „Vorstellung“ und „Gefühl“ zur Seele gehören, und da

das seelische Einzelwesen zweifellos einfaches Einzelwesen ist, so kann, was zu ihm gehört, nicht selbst als Einzelwesen begriffen werden,[1]) somit ist schlechthin ausgeschlossen, „Vorstellungen“ und „Gefühle“ als Teilwesen der Seele zu verstehen. Damit fällt denn ohne weiteres auch weg, der „Vorstellung“ oder dem „Gefühl“ eine Eigenschaft zuzulegen, insbesondere also auch „Bewußtsein“ (Bewußtes sein) für eine Eigenschaft der Vorstellung und des Gefühls auszugeben.

Ebensowenig aber, wie die Behauptung, „Bewußtsein = Bewußtes sein“ sei eine Eigenschaft von Vorstellung und Gefühl, hat die andere Behauptung, „Bewußtsein = Wissendes sein“ sei eine Eigenschaft der vorstellenden und fühlenden Seele, einen Sinn, und zwar aus eben demselben Grunde, der für jene erste gilt, weil nämlich Vorstellung und Gefühl zu dieser Seele gehört, diese also nicht in Wirkenszusammenhang mit „Vorstellung“ oder „Gefühl“ stehen kann, denn Wirkenszusammenhang erfordert immer zum wenigsten zwei besondere Einzelwesen.

Setzen wir nun für „Wissendes sein“ das Wort „Wissen“ ein, was ja ohne Sinnwechsel geschehen kann, so weisen wir demnach ab, daß „Bewußtsein“ (= Wissen schlechtweg) eine Bestimmtheit oder eine Eigenschaft der Seele sei.

So bleibt denn nichts anderes übrig, als in dem Worte „Bewußtsein“ das zum Ausdruck gebracht zu sehen, was das Wesen aller derjenigen Einzelwesen, die wir als „Seelen“ d. i. als fühlende, vorstellende usf. Einzelwesen kennen, ausmacht. „Bewußtsein“ also, sagen wir, bezeichnet das Wesen, wohlgemerkt, von Einzelwesen, nicht etwa aber von Bestimmt-

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 417 ff.

heiten eines Einzelwesens oder von Veränderungen (den famosen „Vorgängen") in einem Einzelwesen. „Bewußtsein" bezeichnet allerdings einen Gattungsbegriff — darin bin ich mit Erdmann einverstanden —, aber eben von Einzelwesen, nicht von „Vorgängen in einem Einzelwesen" und erst recht nicht etwa, wie Erdmann meint, von „Vorgängen im Menschen" sofern unter „Mensch" ein besonderes Einzelwesen gemeint wäre. Ist die Seele demnach ein Bewußtsein, bezeichnet „Bewußtsein" die Gattung d. i. das gemeinsame Allgemeine aller Seelen, so nimmt auch die Tatsache nicht wunder, daß wir kein Fühlen der Seele kennen, dessen Gefühltes nicht Bewußtes d. i. Wissensgegenstand, und kein Vorstellen der Seele kennen, dessen Vorgestelltes nicht Bewußtes d. i. Wissensgegenstand der Seele wäre. Mag die Seele wahrnehmen oder vorstellen, fühlen oder denken, wollen oder wünschen, in jedem Fall weiß sie das Wahrgenommene oder Vorgestellte, das Gefühlte oder Gedachte, das Gewollte oder Gewünschte: eben diesen Tatbestand drücken wir in dem Satz aus: die Seele ist ein Bewußtsein oder das Wesen der Seele ist Bewußtsein. Ich bemerke dabei noch einmal besonders, daß dieser Satz nicht lautet: das Wesen des Vorstellens, Fühlens usf. ist „Bewußtsein". Vielmehr eine Bestimmtheit des Bewußtseins ist das Fühlen und eine andere das Vorstellen usf. Darum eben ist es nicht verwunderlich, daß das Gefühlte (das Gegebene Lust oder Unlust) und das Vorgestellte (ein so unendlich mannigfaltiges Gegebenes) eben als Bestimmtheitsbesonderheit des Bewußtseins (= wissenden Einzelwesens) Bewußtes (= Wissensgegenstand) ist.

Für die Worte „Gefühltes" und „Vorgestelltes" setzen wir zur Bezeichnung desselben Gegebenen auch die Worte „Gefühl" und „Vorstellung" ein, und

obwohl wir uns in beiden Fällen in der psychologischen Betrachtung bewegen, so haben doch die Worte „Gefühltes und Gefühl" oder „Vorgestelltes und Vorstellung" noch einen besonderen Sinn, wenn sie auch auf ein und dasselbe Gegebene gehen, und nicht etwa das eine (Gefühltes oder Vorgestelltes) auf etwas „außer der Seele", das andere (Gefühl und Vorstellung) auf etwas „in der Seele" zielen. Sagen wir, die Lust ist ein „Gefühl", der Weidenbaum ist eine „Vorstellung", so wollen wir besonders zum Ausdruck bringen, daß eine Bestimmtheitsbesonderheit der Seele in Frage stehe. Nennen wir dieselbe Lust ein „Gefühltes", denselben Weidenbaum ein Vorgestelltes, so wollen wir es als Gegebenes, freilich dieses, insofern es eben in Beziehung zu einer Seele, einem besonderen Bewußtsein, das fühlt und vorstellt, steht, [1]) zum Ausdruck bringen. Wollen wir aber eben dasselbe nur als Gegebenes schlechtweg zum Ausdruck bringen, so nennen wir es eben eine Lust und einen Weidenbaum. So ist aber klar, daß „Gefühl und Gefühltes", „Vorstellung und Vorgestelltes" Worte sind, die ohne Bedenken miteinander gewechselt werden dürfen.

Es ist nun gar wohl zu beachten, daß ein Gegebenes, z. B. eine Lust, das wir ein „Gefühl" nennen, diese Bestimmung nur aufzuweisen hat, wenn es als Bestimmtheitsbesonderheit einer Seele und zwar dieser Seele als eines zuständlichen Bewußtseins verstanden wird, und ebenso, daß ein Gegebenes nur dann eine „Vorstellung" zu nennen ist, wenn wir dasselbe als Bestimmtheitsbesonderheit einer Seele und zwar dieser Seele als eines gegenständlichen Bewußtseins bestimmen können. „Gefühl" und „Vorstellung" sind also — das ist vor

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 642 ff.

Allem zu betonen — nichts weiter als Beziehungsworte, das will hier sagen, daß durch diese Worte Gegebenes in seiner Beziehung zu einer Seele, diesem besonderen Bewußtsein, und zwar als Bestimmtheitsbesonderheit der Seele festgestellt wird. Daraus ist ersichtlich, daß den Tatsachen Gewalt angetan wird, wenn man „Gefühl" für die Gattung von Lust und Unlust, diesem völlig verschiedenen Gegebenen, ebenso, wenn man „Vorstellung" — und dasselbe gilt für „Empfindung" und „Wahrnehmung" — für die Gattung des so endlos und oft gänzlich verschiedenen Gegebenen ausgibt, das sich als „Vorgestelltes" („Empfundenes", „Wahrgenommenes") erweist, wie z. B. Haus, Suppe, Eisgang, rund, lang, gezackt, rot, sauer, warm usf. Diese Erkenntnis wird klipp und klar dadurch bestätigt, daß ein gemeinsames Allgemeines d. i. ein Gattungsbegriff von Lust und Unlust, der also darzulegen ermöglichte, daß dieses zweierlei Gegebene, Lust und Unlust, nur in einer Besonderheit unterschieden, in seinem Allgemeinen aber gleich sei, schlechterdings nicht aufzufinden ist. Die Erfolglosigkeit, einen Gattungsbegriff des Gegebenen Lust und Unlust, und ebenso des Gegebenen Haus Suppe rund sauer usf. zu finden, verstehen wir aber ohne weiteres, wenn wir uns dessen erinnern, daß die Worte „Gefühl" und „Vorstellung" nur Ausdruck von Beziehungsbegriffen sein können, demnach im Urteil nur solche Bestimmungen ausdrücken, die eben Beziehungen des durch sie bestimmten Gegebenen, und zwar Beziehungen zu der Seele als zuständlichem und gegenständlichem Bewußtsein darstellen, mithin das durch sie in solcher Beziehung bestimmte Gegebene eben als Bestimmtheitsbesonderheiten eines Bewußtseins kennzeichnen.

Die *Erkenntnis*, daß „*Gefühl*“ und „*Vorstellung*“, und ebenso „*Empfindung*“ und „*Wahrnehmung*“, wenn diese Worte überall etwas bedeuten sollen, nur *Beziehungsbegriffe* zum *Ausdruck bringen können*, macht uns auch zwei andere Tatsachen erst verständlich.

Die eine ist die, daß das Gegebene „Lust und Unlust“ als eine Bestimmtheitsbesonderheit nicht nur des *zuständlichen* Bewußtseins, also als *Gefühl*, sondern auch des *gegenständlichen* Bewußtseins und dann zwar als *Vorstellung* — dies Wort, wie sich von selbst versteht, in der besonderen psychologischen Bedeutung gebraucht — sich findet. Wäre „Gefühl“ der Ausdruck eines *gemeinsamen Allgemeinen* von Lust und Unlust, so würde es, wenn anders die Worte „Gefühl“ und „Vorstellung“, wie doch allgemein im Sprachgebrauch feststeht, Verschiedenes sagen, selbstverständlich ausgeschlossen sein, daß Gegebenes, das jetzt als Gefühl sich bietet, später demselben Bewußtsein eine Vorstellung wäre. Die Zweifelfrage, ob wir Lust nicht nur fühlen, sondern auch vorstellen können, ob die Seele, mit anderen Worten, nicht nur Lust*gefühl*, sondern auch Lust*vorstellung* haben könne, ist nur möglich, wenn man sich nicht klar darüber ist, was „Gefühl“ und „Vorstellung“ überhaupt sagen können. Wer sie irrigerweise für *Gattungsbegriffe* hält, muß folgerichtig leugnen, daß Lust und Unlust, die er als Gefühle kennt, auch vorgestellt werden könnten; er anerkennt demnach nur Lust- und Unlust*gefühl* und nicht auch Lust- und Unlust*vorstellung*. Wer dagegen erkennt, daß „Gefühl“ und „Vorstellung“ *Beziehungsbegriffe* sind, die Gegebenem in seiner Beziehung zur Seele sei es als zuständlichem sei es als gegenständlichem Bewußtsein zukommen, versteht sehr wohl, daß *ein und dasselbe Gegebene*,

nämlich Lust oder Unlust, einem Bewußtsein in diesem Augenblick Gefühl, in einem anderen aber Vorstellung d. h. das eine Mal Besonderheit der zuständlichen Bestimmtheit, das andere Mal Besonderheit der gegenständlichen Bestimmtheit eines Bewußtseins ist.

Bevor wir nun der zweiten Tatsache, die durch die Erkenntnis, daß „Gefühl“ und „Vorstellung“ nur Beziehungsbegriffe bedeuten können, beleuchtet wird, uns zuwenden, müssen wir noch auf einen bedeutsamen Umstand aufmerksam machen. Das Gegebene, das wir Lust und Unlust nennen, ist als solches jederzeit auch Bestimmtheitsbesonderheit eines Bewußtseins, sei es nun Gefühl, sei es Vorstellung, und da, was Bestimmtheitsbesonderheit einer Seele ist, selbstverständlich als solche zu diesem Bewußtsein gehört, so können wir mit Grund sagen, daß Lust und Unlust in allen Fällen zur Seele gehören. Daraus erklärt sich auch, daß in Ansehung des Gegebenen „Lust und Unlust“, sofern es im besonderen als „Gefühl“ und nicht als „Vorstellung“ sich bietet, der Schein entsteht, „Gefühl“ sei dennoch Gattungsbegriff dieses verschiedenen Gegebenen, weil in der Tat für das Gegebene Lust und Unlust, sofern es Wirkliches ist, jene besondere Beziehung zu der Seele immer zutrifft, in der es diejenige Bestimmtheitsbesonderheit einer Seele ist, die wir „Gefühl“ nennen. Der Satz also trifft zu: „das Gegebene Lust und Unlust ist immer auch entweder Gefühl oder Vorstellung“, das heißt, „ist als dieses Gegebene immer auch Bestimmtheitsbesonderheit eines Bewußtseins“. „Gegebenes sein“ und „einer Bewußtseinsbestimmtheit Besonderheit sein“ also bezeichnen zwar für Lust und Unlust keineswegs eine und dieselbe Beziehung, aber es sind doch zwei Bestimmungen, die sich beide immer zusammen für Lust und ebenso für

Unlust feststellen lassen. Diese Tatsache ist auch der Grund, daß die meisten von denen, die zur Behauptung von „unbewußtem Seelischen“ sich zwingen, doch zu der Behauptung von „unbewußter Lust und unbewußter Unlust“, obwohl die Folgerichtigkeit dies fordert, sich nicht entschließen können, sondern bei der Behauptung von „unbewußtem Willen“ und „unbewußter Vorstellung“ abstoppen. Wenn diese dann, wie es den Anschein hat, von einem „unbewußten Willen“ im Sinne „unbewußter Tätigkeit“ reden, so könnten wir dies, wenn nur als das „Tätige“ ein Einzelwesen „Bewußtsein“ gesetzt wird, als dessen besondere „Tätigkeit“ (Wirken) dann der „unbewußte Wille“ verstanden würde, hingehen lassen, denn es ist, wie ich dargelegt habe, kein Widerspruch, von unbewußter Tätigkeit (Wirken) des Einzelwesens „Bewußtsein“ zu sprechen (s. S. 65 ff. u. 135).

Das Wort „unbewußte Vorstellung“ aber müssen wir in alle Wege als sinnloses abweisen, wie auch das Wort „unbewußte Lust und unbewußte Unlust“ oder kurz gesagt „unbewußtes Gefühl“. Man darf dabei aber auch nun und nimmer vergessen, daß, wie „Gefühl“, so auch „Vorstellung“ nichts weiter als einen Beziehungsbegriff darstellt. Betrachten wir indessen das Gegebene, das als „Gefühl“, und dasjenige, das als „Vorstellung“, ebenso, das als Empfindung, Wahrnehmung bestimmt wird, so macht sich in ungemein vielen Fällen ein beachtenswerter Unterschied geltend. Zwar wissen wir, daß Gegebenes, das „Lust oder Unlust“ ist, nicht nur „Gefühl“, sondern auch „Vorstellung“, also Bestimmtheitsbesonderheit nicht nur der fühlenden, sondern auch der vorstellenden Seele sein, also wie man sich wohl gerne, aber freilich leicht irreführend auszudrücken pflegt, eine Lust oder eine Unlust, die Gefühl ist,

Vorstellung „werden“ und umgekehrt, die Vorstellung ist, Gefühl „werden“ kann. Jedoch — und damit kommen wir auf den beregten Unterschied — nicht alles Gegebene, das Vorstellung ist, und ferner gar nichts von dem Gegebenen, das Empfindung oder Wahrnehmung d. h. Bestimmtheitsbesonderheit des empfindenden oder wahrnehmenden Bewußtseins war, kann jemals Gefühl „werden“, obwohl andererseits, gleich wie Gegebenes, das „Gefühl“ ist, Vorstellung und umgekehrt, sofern es Vorstellung ist, Gefühl „werden“ kann, so auch Gegebenes, das „Empfindung“ oder „Wahrnehmung“ ist, „Vorstellung“ und umgekehrt, sofern es „Vorstellung ist, „Empfindung“ oder „Wahrnehmung“ werden kann. Was es eigentlich mit solchem „Werden“ als angeblicher Veränderung des Gegebenen selbst tatsächlich auf sich habe, ist schon früher erörtert (s. S. 144 ff. u. 184). Nicht das Gegebene, das Gefühl oder das Empfindung oder Wahrnehmung ist und Vorstellung „wird“, wie man zu sagen pflegt, erfährt ja die Veränderung, sondern das „Werdende“ d. i. das sich Verändernde ist vielmehr das Einzelwesen „Bewußtsein“, dessen neue „Vorstellung“ dann das Gegebene ist, das früher ein Gefühl oder eine Empfindung oder eine Wahrnehmung dieses Bewußtseins war.

Wann immer wir das Wort „Empfindung“, „Wahrnehmung“, „Vorstellung“, „Gefühl“ gebrauchen, haben wir auch eine Seele d. i. ein mit einem Leibe in stetiger Wirkenseinheit verknüpftes Einzelwesen „Bewußtsein“ vorausgesetzt. Diese Voraussetzung ist so unumgänglich, daß sich ihr, wie jede Prüfung zeigt, selbst diejenigen nicht haben entziehen können, die, indem sie jene Worte brauchen, zugleich feierlich zu Protokoll gaben, daß für sie das Einzelwesen „Bewußtsein“ oder „Seele“ nicht bestehe, wenn sie gleich

von Gegebenem als „Empfindung“, „Wahrnehmung“ „Vorstellung“, „Gefühl“ sprechen. Und die quälerischen Anstrengungen, die sie wohl gemacht haben, um nun diesen Worten noch einen besonderen Sinn etwa gegenüber „rot“, „Haus“, „Lust“ zuzuweisen, scheitern kläglich, wenn sie nicht doch zu jenem von ihnen verpönten Einzelwesen „Bewußtsein“, das wir „Seele“ nennen, die heimliche Zuflucht nehmen und dieses, freilich unter dem verschämten Titel „Subjekt“, doch wieder einschmuggeln, und sich vor sich selbst damit zu trösten suchen, daß Subjekt und Einzelwesen, man sagt auch mit Vorliebe Substanz, („Seele“ oder „Bewußtsein“) doch zweierlei sein müßten. Ohne Frage bedeutet das Wort „Subjekt“ nicht dasselbe, wie das Wort „Seele“ oder „Bewußtsein“, denn dieses bringt einen Gattungsbegriff zum Ausdruck und meint die Gattung bestimmter Einzelwesen, „Subjekt“ aber bedeutet nichts weiter als einen Beziehungsbegriff. Und wenn man diese letzte Erkenntnis nur ein wenig weiter verfolgt, so muß unabweislich die Einsicht hereinbrechen, daß die in dem Worte „Subjekt“ zum Ausdruck kommende Beziehung („empfindendes, wahrnehmendes, vorstellendes, fühlendes Subjekt“) im Urteil als Bestimmung nur für Einzelwesen (empfindendes, wahrnehmendes, vorstellendes, fühlendes Bewußtsein oder Seele) gelten könne und tatsächlich auch immer gegolten habe und noch gelte.

Was nun aber bestimmtes Gegebenes im Wirklichen überhaupt betrifft z. B. ein Haus unserer Stadt, das etwa jetzt Vorstellung d. i. Bestimmtheitsbesonderheit meiner selbst als vorstellenden Bewußtseins ist und als diese Bestimmtheitsbesonderheit selbstverständlich zu mir, diesem Einzelwesen, einem besonderen Bewußtsein gehört, so läßt sich von diesem Wirklichen, einem Hause unserer Stadt, nicht, wie von

dem Wirklichen „Lust“ oder „Unlust“, behaupten, daß es immer auch Bestimmtheitsbesonderheit, wenn auch nicht gerade meiner selbst, so doch irgendeiner vorstellenden Seele sei. Denn ist das Haus unserer Stadt, das ich jetzt vorstelle, Wirkliches, so ist mit seinem Bestehen nicht unabweislich verknüpft, daß es auch Bestimmtheitsbesonderheit einer Seele sei, was doch, wie wir bemerkten, von Lust und Unlust zweifellos gilt. Wir können das Haus als Wirkliches begreifen, auch wenn wir annehmen, daß auf der Welt kein mit irgendeinem Dinge in stetiger Wirkenseinheit verknüpftes Bewußtsein, also keine einzige Seele sich finde, von der Lust und der Unlust aber gilt dies nicht. Auf Grund dieses Unterschiedes, der zwischen Gegebenem, z. B. zwischen „Lust“ und „Haus“, insofern sie auch als Bestimmtheitsbesonderheit eines Bewußtseins mit betrachtet werden, herauskommt, leuchtet es ein, daß wir von einem Hause als Wirklichem handeln können, ohne hereinnehmen und mit in Betracht ziehen zu müssen, daß es in diesem Augenblicke auch Bestimmtheitsbesonderheit einer Seele als gegenständlichen Bewußtseins, sei es nun eine „Wahrnehmung“, sei es eine „Vorstellung“, ist, während wir niemals von Lust oder Unlust handeln können, ohne zugleich hereinzunehmen, daß dieses Gegebene Bestimmtheitsbesonderheit der Seele als zuständlichen Bewußtseins ist. Hierbei kann ich aber nicht unterlassen, noch hervorzuheben: Was von „Vorstellung“ im Unterschied von „Gefühl“, sofern das als Vorstellung freilich der Seele zugehörige Gegebene Anderes als Lust oder Unlust ist, gesagt wurde, daß nämlich das von mir vorgestellte, also die Besonderheit meiner gegenständlichen Bewußtseinsbestimmtheit darstellende Gegebene früher oder später, sofern es eben Wirkliches ist, nicht auch Bestimmtheitsbesonderheit einer Seele gewesen sein

müsse, — das trifft nicht zu für jenes Gegebene, das man in der Psychologie als Bestimmtheitsbesonderheit des Bewußtseins mit dem Namen „Empfindung", in der grundwissenschaftlichen Betrachtung als Gegebenes schlechtweg aber „Eigenschaft eines Dinges" nennt. [1])

Ein Gegebenes, z. B. rot oder sauer, das wir, um es in seiner Beziehung zu einem gegenständlichen Bewußtsein als dessen Bestimmtheitsbesonderheit zu kennzeichnen, etwa „Empfindung" nennen, hat mit Lust oder Unlust, die wir, um sie in ihrer Beziehung zu einem zuständlichen Bewußtsein als dessen Bestimmtheitsbesonderheit zu kennzeichnen, „Gefühl" nennen, gerade dies gemein, daß es auf alle Fälle auch Bestimmtheitsbesonderheit eines Bewußtseins ist, sei es nun als „Empfindung", sei es als „Vorstellung" (in der psychologischen Deutung dieses Wortes). Deshalb ist auch die Behauptung, daß das Gegebene „rot" oder „sauer" usf., auch ohne Bestimmtheitsbesonderheit einer Seele zu sein, im Wirklichen bestehe, in der Tat eine irrige. Dies hat schon der Abderite Demokrit erkannt, nur daß auch seine eigene Deutung der „Empfindungen" keineswegs dem Gegebenen selbst d. i. den Eigenschaften der Dinge, rot, sauer usf. gerecht wird, wie ich in meiner „Philosophie als Grundwissenschaft" ausführlich gezeigt habe (S. 449 ff., 604 f.). Die Übereinstimmung aber, die Lust und Unlust sowie die „Eigenschaften" der Dinge aufweisen, daß sie in allen Fällen auch Bestimmtheitsbesonderheit einer Seele sind, mag der Grund sein, daß in unserem Sprachgebrauch die Worte „Gefühl" und „Empfindung" so durcheinander laufen, daß wohl Manches, das tatsäch-

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 269 ff.; 648 ff.

lich „Gefühl“ d. h. Bestimmtheitsbesonderheit des zuständlichen Bewußtseins ist, Empfindung, und umgekehrt Manches, das tatsächlich „Empfindung“ d. h. Bestimmtheitsbesonderheit des gegenständlichen Bewußtseins ist, wohl Gefühl genannt wird.

Die zweite Tatsache nun (s. S. 231 f.), für deren klare Auffassung es insbesondere wichtig ist, zu erkennen, daß „Vorstellung“ nicht Ausdruck eines Gattungsbegriffs d. i. eines gemeinsamen Allgemeinen von Gegebenem sein kann, sondern nur einen Beziehungsbegriff ausdrückt, und zwar Gegebenes in seiner Beziehung zu einem vorstellenden Einzelwesen als dessen Bestimmtheitsbesonderheit kennzeichnet: die zweite Tatsache ist die, daß Gegebenes und zwar Wirkliches — wobei wir freilich das Wirkliche, das Lust oder Unlust oder etwa „Eigenschaft eines Dinges“ ist, ausnehmen müssen — in der Tat Bestimmtheitsbesonderheit eines Bewußtseins „wird“.

Die Redensart „Vorstellung von einem Hause in unserer Stadt“, die aus der Zeit der alten ehrlichen Bildtheorie stammt, wird uns demnach, wenn wir sie beibehalten, nicht zweierlei Gegebenes vorführen, also nicht etwa erstens ein Haus unserer Stadt und zweitens ein anderes Gegebenes, „Vorstellung“ genannt, was ja nur verständlich sein würde, wenn das Wort „Vorstellung“ der Ausdruck eines Gattungsbegriffes von Gegebenem wäre. Wir haben aber dargelegt, daß, wer von „Vorstellung“ als einem Besonderen im Gegebenen überhaupt spricht, augenscheinlich, mit der unseligen Bildtheorie im Leibe, in dem Beziehungsbegriff „Vorstellung“ einen Gattungsbegriff sieht.

In jener Redensart „Vorstellung von einem Hause“ kann es sich nur um ein Gegebenes handeln, nämlich das besondere Haus unserer Stadt, und zwar dieses eben als Vorstellung d. i. als Bestimmtheits-

besonderheit eines gegenständlichen Bewußtseins zum Ausdruck gebracht. „Vorstellung von einem Hause in unserer Stadt" heißt uns also nichts weiter als „ein Haus in unserer Stadt, das unsere Vorstellung ist" d. h. das wir als vorstellendes Bewußtsein „haben", das also von uns vorgestellt wird. „Wird" nun jenes Wirkliche, das ein Haus in unserer Stadt ist, „Vorstellung" einer Seele, so sagt demnach die hier gemeinte Tatsache, daß eine Seele sich als gegenständliches Bewußtsein verändert und nunmehr als eine neue Besonderheit seiner gegenständlichen Bestimmtheit (Vorstellen) jenes Haus aufzuweisen hat. [1])

Wir dürfen also niemals außer acht lassen, daß „Vorstellung werden" als die Aussage von Wirklichem, das bisher noch nicht Bestimmtheitsbesonderheit der betreffenden Seele war, nur auf Grund einer besonderen Veränderung des vorstellenden Bewußtseins zu fassen ist, somit eine neu auftretende Bestimmtheitsbesonderheit dieses gegenständlichen Bewußtseins bezeichnet, keineswegs aber etwa auf eine Veränderung jenes Wirklichen, das „vorgestellt wird", hinauskommt. Und nun verstehen wir auch, daß, da das „Vorstellungwerden" so viel sagt wie „Bewußtes werden" oder „bewußtwerden", das Wort „eine Vorstellung vorstellen" oder das andere „Vorstellung einer Vorstellung" schlechthin sinnleer ist. Solche Worte konnten überhaupt ja nur unter dem Beistand der Bildtheorie verbrochen werden, denn nur wenn das Wort „Vorstellung" ein anderes Gegebenes als das „Vorgestellte", nämlich ein Bild des „vorgestellten" Gegebenen bezeichnen soll, ist auch die Behauptung „Vorstellung einer Vorstellung" nicht abwegig; sie

---

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 611 ff. und Lehrbuch der allgem. Psychologie, 2. Aufl. S. 141 ff.

ist es dann ebensowenig, wie die Behauptung „Bild eines Dinges außer uns“. Da es nun aber „Vorstellung eines Dinges“ im Sinne von „Dingbild in der Seele“ nicht gibt, so kann, wenn anders jenes Wort einen Sinn haben soll, nur das als „Vorstellung“ d. h. als Bestimmtheitsbesonderheit eines vorstellenden Bewußtseins, das will sagen als Gegenständliches eines Bewußtseins oder als gegenständlich Bewußtes herausgestellte Ding selbst gemeint sein.

Macht man sich demnach klar, daß das Gegebene, das als „Vorstellung“ bestimmtes, selbstverständlich als Bewußtes zu begreifen ist, so wird das Wort „Vorstellung einer Vorstellung“ in seiner Sinnlosigkeit nicht weniger offen vorliegen, als wenn behauptet würde, daß Vorstellung Vorstellung werde, oder Bewußtes Bewußtes werde.

Ebenso nun, wie „Vorstellung“, ist auch „Empfindung“ und „Wahrnehmung“ nur als Bestimmtheitsbesonderheit eines Bewußtseins zu verstehen, sobald man die Bildtheorie hat verabschieden müssen. Gegebenes, das „Empfindung“ oder „Wahrnehmung“ heißt, ist damit eben als „Bewußtes“ d. i. Wissensgegenstand gekennzeichnet, und das Wort „unbewußte Empfindung“ oder „unbewußte Wahrnehmung“ gibt nur dem Widerspruch Ausdruck, der ein Gegebenes, das Empfindung ist, doch nicht Empfindung, oder das Wahrnehmung ist, doch nicht Wahrnehmung sein läßt, wie ja auch „unbewußte Vorstellung“ sagt, daß ein Gegebenes, das Vorstellung ist, doch nicht Vorstellung ist.

Die aus der Bildtheorie geborene Behauptung, daß unter „Empfindung“, „Vorstellung“ ein vom „Empfundenen“, „Vorgestellten“ unterschiedenes Gegebenes zu verstehen sei, ist zum Schaden der Wissenschaft bis auf den heutigen Tag noch immer gehegt und gepflegt. Wir treffen sie als die Alles beherrschende bei den

Vielen an, die das Seelenleben aus Empfindungen als seelischen Elementen zu verstehen und aufzubauen unternehmen, sowie bei denen, für die das sogenannte Seelenleben tatsächlich ein Vorstellungsleben ist, indem für beide die Seele, dieses besondere Einzelwesen, entweder gar nicht besteht oder doch nicht weiter in Betracht kommt, als daß sie schließlich nur Erwähnung findet, um gleichsam dem Ganzen noch den Segen zu geben, das aber, ohne dieses Einzelwesen „Seele“ heranzuziehen, zunächst aufgebaut worden ist. Aber auch diejenigen sind auf dem Irrwege, die zwar nicht mehr zwischen Empfindung und Empfundenem, Vorstellung und Vorgestelltem unterscheiden, jedoch unter „Empfindung“, „Vorstellung“ ebenso, wie jene zwei anderen Gruppen einen Gattungsbegriff von Gegebenem verstanden wissen wollen, so daß ihnen, wie den Anderen, die „Empfindungen“, „Vorstellungen“ besondere Lebewesen bedeuten, aus denen die Welt besteht.

Sie Alle aber, die von rot, sauer, warm usf. als Empfindungen reden, wissen diesem Worte „Empfindung“ keinen Sinn zu geben, da ein Gattungsbegriff „Empfindung“, der dem rot, sauer, warm gemeinsames Allgemeines wäre, mitnichten sich finden läßt, und dasselbe gilt für „Vorstellung“. Nur eine besondere Bedeutung der Worte „Empfindung“, „Vorstellung“, ebenso „Wahrnehmung“ besteht zu Recht, daß sie nämlich Beziehungsbegriffe ausdrücken, durch die Gegebenes in seiner Beziehung zu einem Bewußtsein als dessen Empfundenes, Vorgestelltes gezeichnet wird. Daraus ergibt sich schon das Widersinnige, von unbewußten Empfindungen und unbewußten Vorstellungen zu reden, denn das Wort „unbewußt“ verneint hier die Beziehung des mit ihm bezeichneten Gegebenen zu einem Bewußtsein als dessen „Bewußtes“: wer aber diese Beziehung

zu einem Bewußtsein streicht, verneint damit selbstverständlich, daß das betreffende Gegebene die „Empfindung“ oder „Vorstellung“ eines Bewußtseins sei, und müht sich vergebens, dann für das Wort „Empfindung“ oder „Vorstellung“ noch irgendeinen besonderen Sinn und eine besondere Bedeutung aufzutreiben.

In all den Fällen, in denen wir davon reden, daß ein Wirkliches nun „Vorstellung“ d. h. also Bestimmtheitsbesonderheit eines Bewußtsteins „wird“ oder geworden ist, läßt sich dies, weil es sich dabei um den Gewinn in einer Veränderung handeln muß, nur verstehen, wenn von uns ein Bewußtsein als das in Frage kommende Veränderliche d. i. Einzelwesen vorausgesetzt wird, das eben als verändertes nunmehr eine neue Bestimmtheitsbesonderheit aufweist.[1]) Also immer handelt es sich hier um die Veränderung eines Einzelwesens „Bewußtsein“, und das „Bewußtwerden“ eines Wirklichen bedeutet nicht etwa eine Veränderung dieses Wirklichen selbst, das „Bewußtes wird“, sondern vielmehr desjenigen Wirklichen, das ein Bewußtsein ist und dessen Bestimmtheitsbesonderheit das andere Wirkliche wird, wenn dieses „Bewußtes wird“.

Wäre das Wirkliche, dessen Bestimmtheitsbesonderheit ein Gegebenes als Vorstellung (oder als Wahrnehmung) wird, nicht schon an und für sich „ein Bewußtsein“, so würde die Tatsache, daß jenes Gegebene ihm bewußt wird, nicht zu verstehen sein; denn die Behauptung, daß ein Einzelwesen erst ein Bewußtsein werde, daß es demnach nicht schon an und für sich ein Bewußtsein gewesen, sondern erst geworden sei, ist und bleibt sinnleer (s. S. 187). Niemals kann Einzelwesen

---

[1]) Siehe über den „Satz der Veränderung“ in meiner „Philosophie als Grundwissenschaft“ S. 169 ff.

ein Bewußtsein „w e r d e n", und „Veränderung von Nichtbewußtsein zu Bewußtsein" kommt an Sinnlosigkeit dem anderen Worte gleich: „Veränderung von Ding zu Seele, oder von räumlichem zu unräumlichem Einzelwesen". Wohl aber kann Einzelwesen, das ein Bewußtsein i s t, eines bestimmten Gegebenen bewußt w e r d e n, oder, wie man auch sagt, kann dies Gegebene jenem Bewußtsein bewußt w e r d e n, denn die Aussage dieser Möglichkeit behauptet nicht Veränderung eines Einzelwesens von Nichtbewußtsein schlechtweg zum Bewußtsein, sondern nur solche V e r ä n d e r u n g eines B e w u ß t s e i n s, daß als neue gegenständliche Bestimmtheitsbesonderheit ein Gegebenes, das diesem Bewußtsein bisher nicht, sei es als seine Wahrnehmung oder seine Vorstellung, zugehörte, sich bietet, mit anderen Worten, daß die Seele nun eine neue Wahrnehmung oder Vorstellung hat.

Zu dem Wirklichen endlich, dessen eine Seele immer erst bewußt w i r d, gehört auch sie selbst. Wir geben diesem Gewinn Ausdruck durch das Wort „S e l b s t b e w u ß t s e i n." In diesem Worte bedeutet das „Selbst" immer ein besonderes E i n z e l w e s e n und zwar ein B e w u ß t s e i n, während in ihm das Wort „Bewußtsein" nicht etwa „wissendes Einzelwesen", wenngleich dieses dabei immer vorausgesetzt ist, sondern „Wissen schlechtweg" bedeutet: „Selbstbewußtsein" heißt also „sich selbst wissen", oder, was dasselbe sagt „W i s s e n e i n e s B e w u ß t s e i n s v o n s i c h s e l b s t". Es ist zu beachten, daß in „Selbstbewußtsein" das Wort „Bewußtsein" immer nur die eine der drei feststehenden und gerechtfertigten Bedeutungen „Wissen, Wissendes und Wissensgegenstand" meint, nämlich stets nur so viel wie „Wissen" sagt. Möchte nun aber vielleicht jemand beanstanden, daß das „sich selbst Wissen" und „Wissen eines Bewußtseins d. i. eines wissenden Einzel-

wesens von sich selbst“ für gleichdeutige Sätze erklärt werden, so wird sein Bedenken sicher schon durch die Überlegung beseitigt, daß nur, was „Bewußtsein“ = „Wissendes“ ist, überhaupt wissen kann und daß das „Wissende“ nur Einzelwesen sein kann, mag man dieses auch verschieden benennen, „Seele“ oder „Ich“ oder „Subjekt“. Die Tatsache des „Selbstbewußtseins“, die allein darüber aufklären kann, was dieses „Selbst“, das in dem „Selbstbewußtsein“ Wissensgegenstand ist, bedeutet, lehrt einen Jeden, daß es ein Einzelwesen sei; und Niemand findet sich, der nicht dieser Tatsache des Selbstbewußtseins die Ehre geben und nicht sich selbst als Einzelwesen d. i. als Einziges oder, wie der Lateiner sagt, als „Unikum“ im Gegebenen überhaupt anerkennen muß.[1])

Unsere Untersuchung über das Bewußtsein hat also dieses Ergebnis: Wir können dem Worte Bewußtsein einen dreifachen Sinn zuerkennen, so daß es entweder „Wissendes schlechtweg“ oder „Wissen schlechtweg“ oder „Wissensgegenstand schlechtweg“ bedeutet. „Bewußtsein“ im ersten Sinne aber — darauf ist ganz besonders zu achten — bedeutet einen Gattungsbegriff, der als solcher diejenigen Einzelwesen, die nicht Ding sind, in ihrem gemeinsamen Allgemeinen bestimmt, und in diesem Sinne ist uns das Wort „Bewußtsein“ gleichdeutig mit dem Worte „Geist“.

Alle Versuche aber, dem Worte „Bewußtsein“ noch einen anderen Sinn zu finden, z. B. Bewußtsein als „Tätigkeit des Geistes“ oder als „Eigenschaft des Vorstellungsinhaltes“ oder als „eine Beziehung auf das

[1]) Siehe Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 579 ff.

Ich“, oder als „inneres Licht“, oder als „Reflexion des Geistes“, oder als „Produkt einer Tätigkeit“, oder als „Energie der Seele“ zu begreifen, scheitern an den Tatsachen des Seelenlebens.

Wie das Wort „unbewußter Geist“, so stellt auch das andere „unbewußte Seele“ einen Widerspruch dar. „Seele“ heißt ein Bewußtsein, das in stetiger Wirkenseinheit mit einem Leibe sich findet. So sprechen wir von uns selbst, diesem Bewußtsein, als einer menschlichen Seele, und „Bewußtsein“ läßt sich nicht als eine „Eigenschaft unserer Vorstellungen“ begreifen, weil „Vorstellung“ und ebenso „Empfindung“, „Wahrnehmung“ und „Gefühl“ Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele, also eines Bewußtseins darstellen, mit anderen Worten, „Vorstellen“, „Empfinden“, „Wahrnehmen“ und „Fühlen“ besondere Bewußtseinsbestimmtheiten bedeuten. Somit ist „unbewußte Vorstellung“, wie auch „unbewußte Empfindung“, „unbewußte Wahrnehmung“ und „unbewußtes Gefühl“ ein Widerspruch in sich. —

Namenregister.

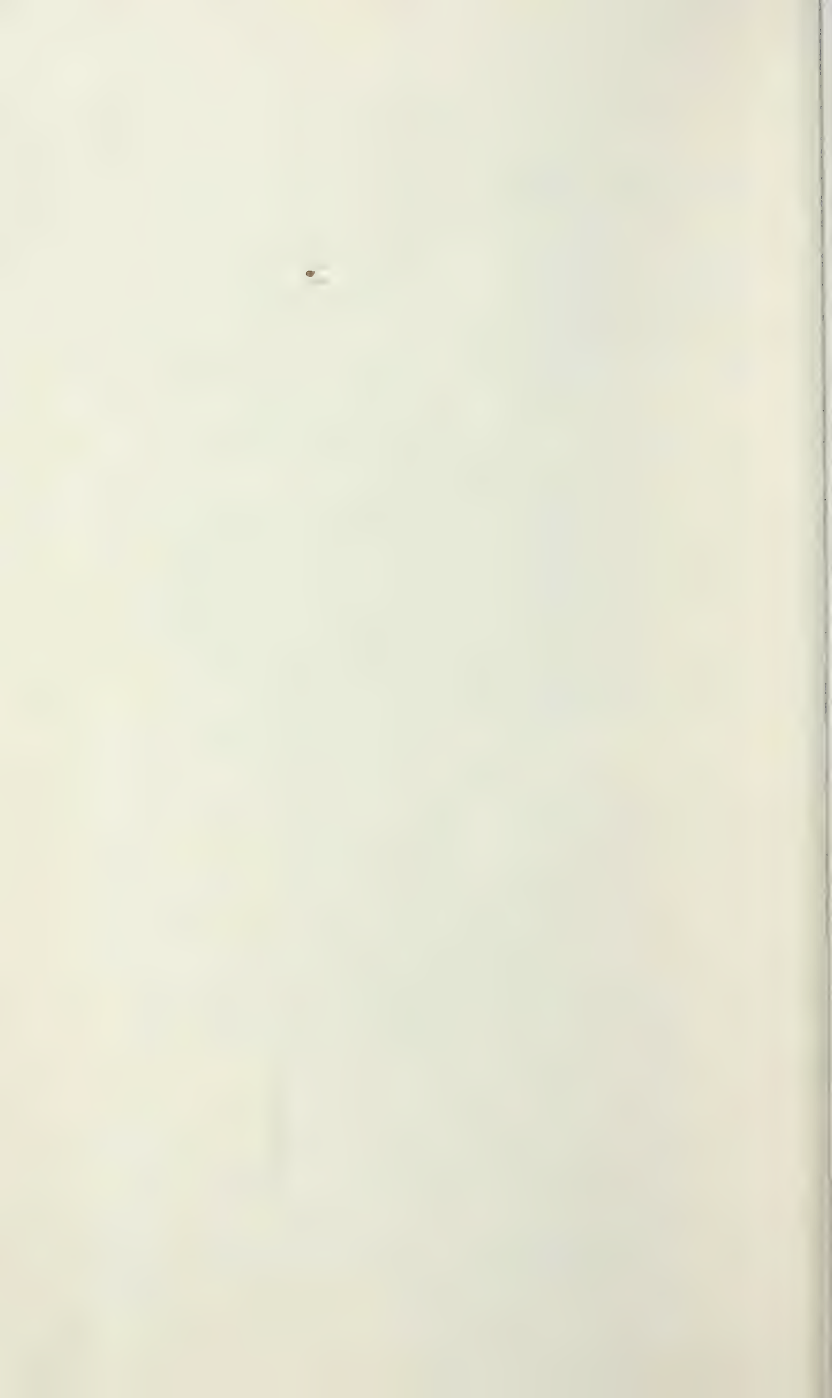
Sachregister.

Berichtigungen.

S. 7, Z. 4 von oben streiche l'.
S. 97, Z. 4 von unten: statt „Beziehungswechsel" lies „Bezeichnungswechsel".

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.








UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 01075 8545

